C.G. Jung

OPERE COMPLETE
11

Psihologia religiei vestice şi estice

Traducere din germană de
Viorica Nişcov

3
TREI

EDITORI
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL
Magdalena Mărculescu

MACHETAREA ȘI COPERTA SERIEI
Faber Studio (Silvia Olteanu și Dinu Dumbrăvician)

REDACTOR
Daniela Ștefănescu

DTP
Ofelia Coșman

CORECTURĂ
Rodica Petcu, Roxana Samoilescu

Conținutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimțământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosință al lucrării nu este transferabil.
Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparțin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Această ediție este bazată pe volumul 11 (*Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*), din C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Walter-Verlag, Solothurn și Düsseldorf, 1995, îngrijit de Marianne Niehus-Jung, Lena Hurowitz-Eisner, dr. med. Franz Riklin, Lilly Jung-Merker, dr. phil. Elisabeth Rüf și dr. phil. Leonie Zander. Pentru textul lui Jung la această ediție:

Copyright © Stiftung der Werke von C.G. Jung, Zürich

Copyright © Editura Trei, 2010 — pentru prezenta ediție în limba română

O.P. 16, ghișeul 1, C.P. 0490, București
Tel./Fax: +4 01 300 60 90
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-973-707-353-2
ISBN (PDF): 978-606-40-1605-8

CUPRINS

Prima parte
Religia occidentală

I Psihologie şi religie 11
Prefaţă 13
1 Autonomia inconştientului 14
2 Dogmă şi simboluri naturale 47
3 Istoria şi psihologia unui simbol natural 80

II Încercare de interpretare psihologică a dogmei Trinităţii 127
Observaţie preliminară 129
1 Paralele precreştine la ideea de Trinitate 132
A. Babilon 132
B. Egipt 135
C. Grecia 138
2 Tată, Fiu şi Duh 150
3 Simbolurile 159
A. Symbolum Apostolicum 162
B. Simbolul lui Grigorie Taumaturgul 163
C. Simbolul nicean 164
D. Simbolul niceeano-constantinopolitan, athanasian şi lateranian 165
4 Cele trei Persoane din perspectivă psihologică 169
A. Ipoteza arhetipului 169
B. Christos ca arhetip 173
C. Duhul Sfânt 178
5 Problema celui de-al patrulea 185

A. Ideea unei tetrade 185
B. Psihologia cuaternității 201
C. Generalități despre simbolism 208
6 Considerații finale 215

III Simbolul transsubstanțierii în liturghie 225
1 Introducere 227
2 Diferitele părți ale ritualului transsubstanțierii 232
A. Oblatio panis 232
B. Pregătirea potirului 233
C. Ridicarea potirului pentru jertfă 236
D. Tămâierea ofrandei și a altarului 237
E. Epicleza 238
F. Consacrarea 238
G. Marea elevație 242
H. Postconsecratio 242
I. Sfârșitul canonului 244
K. Embolismus și fractio 244
L. Consignatio 246
M. Commixtio 246
N. Rezumat 247
3 Paralele la misterul transsubstanțierii 249
A. Teoqualo aztec 249
B. Viziunea lui Zosimos 252
4 Despre psihologia liturghiei 276
A. Generalități despre jertfa liturgică 276
B. Despre semnificația psihologică a jertfei 281
a. Ofrandele 281
b. Jertfa 284
c. Jertfitorul 291
d. Arhetipul jertfei 295
C. Liturghia și procesul de individuație 303

IV Cuvânt introductiv la Victor White, *Dumnezeu și inconștientul* 331
V Prefață la Zwi Werblowski, *Lucifer și Prometeu* 343
VI Fratele Klaus 348

VII Despre relaţia dintre psihoterapia şi asistenţa spirituală 359
VIII Psihanaliza şi asistenţă spirituală.....380
IX Răspuns lui Iov.....387
Lectori Benevolo 389
Răspuns lui Iov.....394

Partea a doua
Religia orientală

X Comentariu psihologic la *Cartea tibetană a Marii Eliberări*.....507
1 Deosebirea dintre gândirea orientală şi cea occidentală 507
2 Comentarii la text 526

XI Comentariu psihologic la *Bardo Thödol*
(*Cartea tibetană a morţilor*) 544

XII Yoga şi Occidentul 563
XIII Cuvânt introductiv la Deisetz Teitaro Suzuki, *Marea eliberare* 572
XIV Despre psihologia meditaţiei orientale 594
XV Despre sfântul indian. Introducere la Heinrich Zimmer,
Drumul spre Sine.....612
XVI Prefaţă la *I Ching*.....623

Bibliografie 645
Indice de nume 669
Indice de materii.....

PRIMA PARTE
RELIGIA OCCIDENTALĂ

I
PSIHOLOGIE ȘI RELIGIE

Prefaţă

La revizuirea traducerii germane a ciclului de prelegeri *Terry Lectures,* am profitat de ocazie să fac o serie de îmbunătăţiri, cele mai multe sub forma unor dezvoltări şi completări. Ultimele se referă, în principal, la cea de a doua şi a treia prelegere. Spre deosebire de ediţia engleză, la care adnotările sunt la sfârşitul cărţii, în ediţia de faţă ele sunt trecute ca note de subsol, ceea ce îl scuteşte pe cititor de căutări anevoioase.

Chiar şi ediţia engleză cuprinde substanţial mai mult decât putuse să conţină expunerea orală. Totuşi s-a păstrat pe cât posibil stilul colocvial al prelegerii, nu în mică măsură şi deoarece pentru gustul american acest stil se dovedeşte a fi mai accesibil decât acela al unei disertaţii ştiinţifice. Ediţia germană se distanţează întru câtva şi în această privinţă de originalul englez. Nu au fost făcute niciun fel de modificări de natură principială.

Octombrie 1939 Autorul

1
AUTONOMIA INCONŞTIENTULUI

1 Deoarece intenţia fondatorului catedrei *Terry Lectures* pare să fie aceea de a le da prilejul reprezentanţilor ştiinţelor naturii, ca şi ai filosofiei şi ai altor domenii ale ştiinţelor umane să-şi aducă partea lor de contribuţie la clarificarea eternei probleme a religiei şi deoarece Universitatea Yale m-a onorat cu ciclul *Terry Lectures* pentru 1937, cred că este de datoria mea să arăt ce legătură există între psihologie, sau mai degrabă între acea ramură specială a psihologiei medicale pe care o reprezint, şi religie sau ce poate spune prima despre aceasta din urmă. Deoarece religia este incontestabil una dintre manifestările cele mai timpurii şi mai generale ale sufletului omenesc, se înţelege de la sine că orice formă de psihologie care se ocupă de structura psihologică a personalităţii umane nu poate evita să ţină seamă cel puţin de faptul că religia nu este doar un fenomen social şi istoric, ci că reprezintă pentru un mare număr de oameni şi o problemă personală importantă.

2 Cu toate că am fost adesea numit filosof, eu sunt doar practician şi, ca atare, îmbrăţişez punctul de vedere fenomenologic. Sunt de părere că principiile empirismului ştiinţific nu sunt lezate dacă ocazional formulez reflecţii ce depăşesc simpla adunare şi clasificare de materiale experimentale. Cred că, de fapt, experienţa fără reflecţie nici nu este posibilă, deoarece „experienţa“ este un proces de asimilare, fără de care nu este cu putinţă niciun fel de înţelegere. Din această constatare rezultă ca eu mă apropii de faptele psihologice din unghiul ştiinţelor naturii, şi nu din acela al filosofiei. În măsura în care

fenomenul religios are un aspect psihologic important, tratez tema din punct de vedere strict empiric, adică mă limitez la observarea fenomenelor şi mă abţin de la orice mod de examinare filosofică. Nu contest valabilitatea altor moduri de examinare, dar nu pot pretinde că aplică în mod corect atari puncte de vedere.

3 Sunt conştient de faptul că cei mai mulţi oameni cred că ştiu tot ceea ce se poate şti despre psihologie, închipuindu-şi că psihologia nu e nimic altceva decât ceea ce ei ştiu despre ei înşişi. Psihologia este însă substanţial mai mult decât atât. În timp ce are puţin de-a face cu filosofia, ea se ocupă mai mult de fapte empirice, dintre care o bună parte este greu accesibilă unei experienţe medii. Intenţia mea este de a oferi câteva cunoştinţe, legate cel puţin de felul în care psihologia practică se confruntă cu problema religioasă. Se înţelege de la sine că dimensiunea problemei ar pretinde cu mult mai mult decât spaţiul a doar trei prelegeri, căci intrarea necesară în detalii concrete necesită tot atâta timp cât şi explicaţii. Primul capitol va fi un fel de introducere în problema psihologiei practice şi a relaţiilor ei cu religia. Cel de-al doilea se ocupă de acele fapte care demonstrează existenţa unei funcţii religioase autentice în inconştient. Cel de-al treilea capitol tratează simbolismul religios al proceselor inconştiente.

4 Deoarece expunerea mea este destul de neobişnuită, nu pot să presupun că ascultătorii mei ar fi pe deplin familiarizaţi cu punctul de vedere metodologic al tipului de psihologie pe care o reprezint. Acest punct de vedere e exclusiv fenomenologic; ceea ce vrea să spună că se ocupă de fenomene, întâmplări, experienţe — pe scurt, de fapte. Adevărul lui e o stare de fapt, nu o judecată. Dacă, de pildă, psihologia vorbeşte de motivul naşterii din fecioară, ea se ocupă doar de existenţa unei asemenea idei, dar nu şi de problema dacă o astfel de idee este în vreun fel anume adevărată sau falsă. Ideea este psihologic adevărată, în măsura în care există. Dacă o idee apare într-un singur individ, existenţa ei psihologică e subiectivă. Dar ea este obiectivă, dacă e împărtăşită, printr-un *consensus gentium*, de către un grup mai mare.

5 Acest punct de vedere este acelaşi şi în cazul ştiinţelor naturii. Psihologia tratează idei şi felurite alte conţinuturi spirituale la fel cum, bunăoară, zoologia tratează diferite specii de animale. Un elefant e

adevărat fiindcă există. Elefantul nu e nici concluzie logică, nici aserțiune, nici judecata subiectivă a unui autor. El este pur și simplu un fenomen. Dar noi suntem atât de obișnuiți cu părerea că evenimentele psihice sunt produse arbitrare ale unor evaluări libere, ba chiar născociri ale unui autor uman, încât nu putem scăpa de prejudecata că psihicul și conținuturile lui nu sunt decât propriile noastre invenții arbitrare sau produsul mai mult sau mai puțin iluzoriu al unor presupuneri și judecăți. Într-adevăr, anumite idei pot să apară aproape pretutindeni și în toate timpurile și pot chiar să se formeze spontan, indiferent de migrație și tradiție. Dar ele nu sunt făcute de individ, ci i se întâmplă acestuia, se îmbulzesc de-a dreptul să pătrundă în conștiința individuală. Aceasta nu e filosofie platoniciană, ci psihologie empirică.

6 Când vorbesc de religie trebuie să explic mai întâi ce înțeleg prin această noțiune. Religie, așa cum spune cuvântul latin *religere*, este *observarea atentă și conștiincioasă* a ceea ce Rudolf Otto[1] a numit adecvat „numinosul", anume o existență sau acțiune dinamică ce nu este determinată de un act de voință. Dimpotrivă, acțiunea cuprinde și stăpânește subiectul uman care e întotdeauna mai degrabă victima, decât autorul ei. Numinosul — indiferent care îi este cauza — e o condiție a subiectului, independentă de voința acestuia. În orice caz, atât dogma religioasă, cât și *consensus gentium* explică întotdeauna și pretutindeni că această condiție este subordonabilă unei cauze exterioare individului. Numinosul este fie însușirea unui obiect vizibil, fie influența unei prezențe invizibile care determină o schimbare specială a conștiinței. Asta este cel puțin regula generală.

7 Există totuși anumite excepții când e vorba de problema îndeplinirii practice a ritualului. Un număr mare de acte rituale sunt săvârșite cu singurul scop de a provoca intenționat acțiunea numinosului cu ajutorul unor anumite artificii magice, precum invocare, incantație, jertfă, meditație și alte practici yoga, chinuri autoimpuse de diferite feluri etc. Dar întotdeauna astfel de practici sunt precedate de credința religioasă într-o cauză divină exterioară și obiectivă.

1 *Das Heilige. Über dar Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*.

Biserica catolică, de pildă, oferă sacramentele cu scopul de a-i da credinciosului binecuvântarea lor spirituală; deoarece acest act s-ar reduce la a impune, printr-un procedeu incontestabil magic, prezența harului divin, se argumentează logic în felul următor: nimeni nu e capabil să impună prezența harului divin în actul sacramental, dar el este totuși inevitabil prezent acolo, deoarece sacramentul este o instituție divină, pe care Dumnezeu nu ar fi întemeiat-o dacă n-ar fi avut de gând s-o sprijine.[2]

Religia îmi pare a fi o atitudine specială a spiritului care, în 8
acord cu utilizarea primordială a noțiunii „religio", s-ar putea defini ca *luare în considerare și observare atentă* a anumitor factori dinamici, interpretați ca „puteri": spirite, demoni, zei, legi, idei, idealuri, sau cum a mai denumit omul astfel de factori, pe care i-a resimțit ca suficient de puternici, de primejdioși sau de folositori pentru a le acorda atenție, sau ca suficient de mari, de frumoși și de profunzi pentru a-i venera cu evlavie și a-i iubi. În engleză se spune adesea despre cineva care aspiră entuziast la ceva: „He is almost religiously devoted to his cause" [„Este devotat cauzei sale într-un mod aproape religios"]; WILIAM JAMES, de pildă, observă că adesea omul de știință nu are nicio credință, dar temperamentul său este evlavios.[3]

2 *Gratia adiuvans* [harul ajutător] și *gratia sanctificans* [harul sanctificator] sunt efectele unui *sacramentum ex opere operato* [„unui sacrament, prin însuși faptul împlinirii acțiunii"]. Sacramentul își datorează eficacitatea faptului că este instituit nemijlocit de însuși Christos. Biserica e incapabilă să lege ritualul de har în așa fel încât *actus sacramentalis* [„actul sacramental"] să producă prezența și acțiunea harului, adică *res et sacramentum* [„realitate și simbol/sacrament"]. Prin urmare, ritualul săvârșit de preot nu este *causa instrumentalis* [„cauza instrumentală"], ci doar *causa ministerialis* [„cauza slujitoare"].
[Cu excepția rugăciunilor euharistice (v. mai jos cap. III), toate traducerile din latină, cuprinse în acest volum, sunt făcute de domnul dr. Willi Tauwinkl — *n. t.*]

3 „But our esteem for facts has not neutralized in us all religiousness. It is itself almost religious. Our scientific temper is devout." [„Dar prețuirea noastră pentru fapte nu a neutralizat în noi orice religiozitate. Dispoziția noastră științifică este evlavioasă."] (*Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, pp. 14 și urm.)

9 Aș vrea să fie limpede că prin cuvântul „religie“[4] nu înțeleg o mărturisire de credință. Este însă adevărat că orice confesiune se întemeiază inițial, pe de-o parte, pe experiența numinosului, pe de alta, pe „pistis“, pe loialitate, credință, încredere față de o anume experiență a acțiunii numinoase și pe transformarea consecutivă a conștiinței; convertirea lui Pavel este un exemplu izbitor în acest sens. S-ar putea deci spune că noțiunea de „religie“ desemnează atitudinea specială a unei conștiințe care s-a transformat prin experiența numinosului.

10 Confesiunile sunt forme codificate și dogmatizate ale unor experiențe religioase primordiale.[5] Conținuturile experienței sunt sanctificate și, de regulă, încremenite într-o construcție de idei rigidă, adesea complicată. Exersarea și reproducerea experienței primordiale au devenit ritual și instituție imuabilă. Ceea ce nu înseamnă neapărat o încremenire lipsită de viață. Dimpotrivă, aceasta poate deveni pentru nenumărați oameni, timp de secole, o formă de experiență religioasă, fără să apară vreo necesitate vitală de a o schimba. Deși Biserica catolică este adesea acuzată de rigiditate deosebită, ea admite că dogma e vie și că formularea dogmei este de aceea într-un anumit sens capabilă de transformare și dezvoltare. Chiar numărul dogmelor este nelimitat și poate fi sporit în decursul timpului. Același lucru e valabil și pentru ritual. Totuși, toate transformările și dezvoltările sunt determinate de cadrul inițial al faptelor experimentate, ceea ce duce la un anume conținut dogmatic și o anume valoare afectivă. Până și protestantismul, care s-a eliberat într-un mod aparent nelimitat de tradiția dogmatică și de ritualul codificat și care s-a risipit astfel în peste patru sute de denominații, până și el este constrâns să fie cel puțin creștin și să se exprime în cadrul convingerii că Dumnezeu s-a revelat prin Christos care a pătimit pentru omenire. Acesta e un cadru

4 „Religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) curam, caeremoniamque affert“ [Religie este ceea ce acordă atenție unei naturi superioare (numită divină)“] (Cicero, *De inventione rhetorica* II, col. 147). „Religiose testimonium dicere ex iurisiurandi fide“ [„a aduce mărturie cu religiozitate din credință față de jurământul depus“] (Cicero, *Pro Coelio*, 55).

5 Scholz (*Die Religionsphilosophie des Als-Ob*) își menține același punct de vedere; vezi și Pearcy, *A Vindication of Paul*.

precis cu conţinuturi precise, care nu pot fi legate sau amplificate de şi prin idei şi sentimente budiste sau islamice. Şi totuşi este incontestabil că nu doar Buddha sau Mahomed sau Confucius sau Zarathustra reprezintă fenomene religioase, ci şi Mithra, Attis, Cybele, Mani, Hermes şi multe religii exotice. Dacă adoptă o atitudine ştiinţifică, psihologul nu trebuia să ţină seamă de pretenţia unui crez sau a altuia de a reprezenta singurul adevăr etern. El trebuie să-şi îndrepte atenţia asupra laturii omeneşti a problemei religioase, de vreme ce se ocupă de experienţa religioasă primordială, indiferent de felul în care au transformat-o mărturisirile de credinţă.

Fiindcă sunt medic şi specialist în boli nervoase şi psihice, punctul 11
meu de pornire nu este o anume mărturisire de credinţă, ci psihologia lui *homo religious*, adică a omului care ţine cu grijă seamă de factorii care îl influenţează pe el şi condiţia lui generală. E uşor să denumeşti şi să defineşti aceşti factori potrivit cu tradiţia istorică sau cu etnologia, dar este o sarcină neobişnuit de dificilă să faci acelaşi lucru din punct de vedere psihologic. Contribuţia pe care pot s-o aduc în problema religiei provine exclusiv din experienţa practică pe care o am atât cu pacienţii mei, cât şi cu persoanele aşa-zise normale. Deoarece experienţa noastră cu oamenii depinde în mare măsură de ceea ce noi facem cu ei, nu văd altă cale de abordare a temei mele decât aceea de a vă da cel puţin o idee generală despre felul în care procedez în activitatea mea profesională.

Fiindcă orice nevroză este legată de viaţa cea mai intimă a omului, 12
pacientul va avea întotdeauna anumite reţineri, atunci când trebuie să dea o descriere exactă a tuturor împrejurărilor şi complicaţiilor care au dus iniţial la îmbolnăvirea lui. Dar de ce n-ar fi el în stare să vorbească nestingherit despre ele? De ce este temător, sfios sau pudic? Motivul îl constituie „luarea cu grijă în considerare“ a unor anumiţi factori externi care se numesc opinie publică, respectabilitate sau renume bun. Şi chiar dacă are încredere în medicul său, chiar dacă nu se mai jenează faţă de el, pacientul va ezita sau se va teme să-şi mărturisească *lui însuşi* anumite lucruri, ca şi cum ar fi primejdios să devină conştient de propria persoană. De obicei ne temem de acele lucruri care par copleşitoare. Dar există ceva mai puternic în om decât

el însuși? Nu trebuie să uităm că orice nevroză este însoțită de o anumită demoralizare. În măsura în care omul este nevrotic, și-a pierdut încrederea în el însuși. Nevroza este o înfrângere umilitoare și este resimțită ca atare de către acei oameni cărora propria psihologie nu le este cu totul necunoscută. Iar această înfrângere este provocată de ceva „ireal". Medicii l-au asigurat demult pe pacient că n-are nimic, că nu suferă cu adevărat de inimă, că nu are cu adevărat niciun fel de carcinom. Simptomele lui sunt imaginare. Cu cât crede mai mult că este un „malade imaginaire", cu atât sentimentul de inferioritate îi pătrunde întreaga personalitate. „Dacă simptomele mele sunt imaginare", va spune el, „de unde m-am căptușit cu această blestemată de închipuire și de ce îmi întreţin o asemenea absurditate?" Este într-adevăr tulburător să stai față în față cu un om inteligent care te asigură pe un ton aproape implorator că are un carcinom intestinal și explică totodată, cu voce ezitantă, că știe desigur că acest carcinom e doar un lucru imaginar.

13 Mă tem că reprezentarea noastră obișnuită, materialistă despre psihic nu ne este deosebit de utilă în cazurile de nevroză. Dacă sufletul ar fi dotat cu un corp subtil, am putea cel puțin spune că acest corp de abur sau de fum suferă de un carcinom real, chiar dacă întru câtva de formă gazoasă, întocmai precum corpul în materialitatea lui grosolană poate fi lovit de această boală. Caz în care cel puţin ar exista ceva real. De aceea medicina a avut dintotdeauna o aversiune puternică față de toate simptomele de natură psihică — fie corpul este bolnav, fie pacientul n-are nimic. Iar dacă nu poţi dovedi că într-adevăr corpul este bolnav, lucrul acesta ține tocmai de faptul că mijloacele noastre actuale nu-i permit încă medicului să găsească natura adevărată a tulburării incontestabil organice.

14 Dar ce este de fapt psihicul? O prejudecată materialistă îl declară doar un epifenomen, un produs secundar al proceselor organice ale creierului. Orice tulburare psihică ar trebui să aibă o cauzalitate fizică sau organică ce nu poate fi identificată din pricina imperfecţiunii actuale a mijloacelor noastre de diagnosticare. Legătura de netăgăduit dintre psihic și creier conferă acestui punct de vedere o anumită greutate, dar nu suficientă încât să-l transforme într-un adevăr exclusiv.

Nu ştim dacă în cazul nevrozei avem sau nu a face cu o tulburare reală a proceselor organice din creier, iar dacă e vorba de tulburări de natură endocrină, e imposibil de stabilit dacă ele nu sunt mai degrabă efecte decât cauze.

Pe de altă parte, e incontestabil că nevrozele au cauze psihice. 15
Într-adevăr, e foarte dificil să ne închipuim că o schimbare organică poate fi pe loc vindecată printr-o simplă confesare. Dar am văzut un caz de febră isterică, cu o temperatură de 39 de grade, care prin confesarea cauzelor psihologice s-a vindecat în câteva minute. Şi cum să ne explicăm cazuri de îmbolnăviri fizice evidente, influenţate sau chiar vindecate prin simpla discutare a unor anumite conflicte sufleteşti dureroase? Am văzut un caz de psoriasis, întins practic pe tot corpul şi care în câteva săptămâni de tratament psihologic s-a redus în proporţie de nouăzeci la sută. În alt caz, un pacient făcuse o operaţie din cauza unei dilatări a intestinului gros. Îi fuseseră extirpaţi patruzeci de centimetri de intestin gros, dar curând se produsese o altă dilatare considerabilă a părţii rămase. Pacientul era disperat şi refuza o a doua operaţie, deşi chirurgul o socotea inevitabilă. De îndată ce anumite fapte intime de natură psihologică au ieşit la iveală, intestinul gros a început să funcţioneze normal.

Astfel de experienţe, deloc rare, ne fac cu greu să credem că psih- 16
icul nu e nimic sau nu e decât un fapt închipuit. El însă nu e acolo unde îl caută o minte mioapă. El există, dar nu sub formă fizică. Este o prejudecată aproape ridicolă aceea după care existenţa nu poate fi decât corporală. Într-adevăr, singura formă de existenţă pe care o cunoaştem nemijlocit este cea psihică. Am putea spune la fel de bine şi invers, că existenţa fizică este doar o consecinţă, atâta timp cât despre materie ştim câte ceva doar în măsura în care putem percepe imagini psihice, transmise prin simţuri.

Facem desigur o mare greşeală dacă uităm acest adevăr simplu, 17
dar fundamental. Dacă nevroza n-ar avea altă cauză decât închipuirea, ea ar fi totuşi un lucru foarte real. Dacă un om şi-ar închipui că eu sunt duşmanul lui de moarte şi m-ar ucide, aş fi mort din pricina unei simple închipuiri. Închipuirile există şi pot fi la fel de adevărate şi la fel de nocive şi de primejdioase ca şi stările fizice. Cred chiar că

tulburările psihice sunt mult mai primejdioase decât epidemiile sau cutremurele. Nici măcar epidemiile de ciumă și de vărsat din Evul Mediu n-au ucis atâția oameni pe cât au făcut-o anumite divergențe de opinii în anul 1914 sau anumite „idealuri" politice în Rusia.

18 Cu toate că nu-și poate atinge propria formă de existență, punctul arhimedic exterior lipsind, spiritul nostru totuși există. Psihicul există, el este chiar existența însăși.

19 Ce să-i răspundem deci pacientului nostru cu carcinomul închipuit? I-aș răspunde: „Da, prietene, suferi într-adevăr de o afecțiune canceroasă. Ascunzi într-adevăr un rău mortal, care însă nu-ți va omorî corpul, fiindcă e imaginar. Dar îți va ucide finalmente sufletul. Ți-a distrus și înveninat deja relațiile umane și fericirea personală și se va întinde astfel tot mai mult până când îți va înghiți întreaga existență psihică, iar până la urmă n-o să mai rămână nimic uman în tine, ci doar o distrugătoare tumoare malignă."

20 Pentru pacientul nostru e limpede că nu el este autorul închipuirii sale morbide, cu toate că rațiunea lui teoretică va încerca cu siguranță să-l convingă că el este făcătorul și proprietarul ei. Când suferi de un adevărat carcinom, nu crezi niciodată că ești tu însuți autorul responsabil de un astfel de rău, deși carcinomul se află în propriul tău corp. Dar când e vorba de psihic, simțim imediat un soi de responsabilitate, ca și cum am fi făcătorii propriilor noastre stări. Această prejudecată este de dată relativ recentă. Nu cu mult timp în urmă, până și persoane foarte civilizate își închipuiau că agenții psihice puteau să ne influențeze mintea și sufletul. Existau magicieni și vrăjitoare, duhuri, demoni și îngeri, chiar zei care puteau să trezească în om anumite schimbări psihologice. În timpuri mai vechi, omul cu carcinomul închipuit ar fi simțit desigur cu totul altceva față de ideea lui. Ar fi presupus probabil că cineva l-a vrăjit sau că a fost posedat. Nicicând nu i-ar fi trecut prin cap că el este autorul unei astfel de fantasme.

21 Într-adevăr, presupun că ideea lui de carcinom este o excrescență spontană din acea parte a psihicului care nu este identică cu conștiința. Ea apare ca o structură autonomă care pătrunde cu forța în conștiință. Despre conștiință se poate spune că este singura noastră existență psihică, dar carcinomul își are propria *lui* existență psihică,

independentă de noi. Această constatare pare să concorde pe deplin cu faptele observate. Dacă supunem un astfel de caz *experimentului asociativ*[6], vom descoperi curând că omul nu este stăpân în propria casă: reacţiile îi sunt temporizate, modificate, reprimate sau înlocuite cu intruşi autonomi. La o sumă de cuvinte-stimul răspunde nu prin intenţia lui conştientă; ci prin anumite conţinuturi autonome care îi sunt foarte adesea chiar necunoscute subiectului. În cazul nostru vom descoperi cu siguranţă răspunsuri care provin din complexul psihic aflat la rădăcina ideii de carcinom. Ori de câte ori un cuvânt-stimul nimereşte peste ceva legat de complexul ascuns, reacţia conştiinţei Eului e tulburată sau chiar înlocuită de un răspuns provenind din complex. Este ca şi cum complexul ar fi o fiinţă autonomă, capabilă să tulbure intenţiile Eului. Complexele se comportă într-adevăr ca personalităţi secundare sau parţiale care posedă o viaţă spirituală proprie.

Unele complexe sunt total desprinse de conştiinţă, deoarece aceasta 22
a preferat să scape de ele prin refulare. Dar există alte complexe care n-au fost niciodată în conştiinţă şi care de aceea n-au putut fi niciodată refulate. Ele cresc din inconştient şi invadează conştiinţa cu convingerile şi impulsurile lor stranii şi de nezdruncinat. Cazul pacientului nostru aparţine ultimei categorii. În ciuda culturii şi inteligenţei sale, el a fost victima neajutorată a ceva care l-a încălecat şi l-a luat în stăpânire. A ajuns complet incapabil să se ajute în vreun fel oarecare împotriva forţei demonice a stării sale morbide. Ideea obsesivă l-a invadat, într-adevăr, asemenea unui carcinom. A apărut într-o bună zi şi de-atunci a rămas de neclintit; au existat doar scurte intervale libere.

Apariţia unor asemenea cazuri explică până la un punct de ce 23
oamenii se tem să devină conştienţi de ei înşişi. Ar putea să fie într-adevăr ceva în spatele cortinei — nu se ştie niciodată — şi, iată de ce, se preferă „să se ia atent în considerare“ factori din afara conştiinţei. În cei mai mulţi oameni există un fel de δεισιδαιμονία (frică de Dumnezeu) primitivă faţă de conţinuturile posibile ale inconştientului. Dincolo de orice sfială firească, de orice sentiment de jenă

6 JUNG (ed.), *Diagnostische Assoziationsstudien*.

și de bun-simț există o frică ascunsă față de „perils of the soul", de primejdiile sufletului. Firește, opunem rezistență în a recunoaște o frică atât de ridicolă. Dar ar trebui să înțelegem că această frică nu este deloc nemotivată; dimpotrivă, ea este cu prisosință motivată. Nu suntem niciodată siguri dacă o idee nouă nu va pune stăpânire fie pe noi înșine, fie pe vecinul nostru. Știm atât din istoria mai nouă, cât și din cea veche că astfel de idei sunt adesea atât de stranii, atât de bizare, încât cu greu rațiunea poate fi de acord cu ele. Fascinația care se leagă aproape întotdeauna de asemenea idei produce o obsesie fanatică ce face, la rându-i, ca toți disidenții — indiferent cât de bine intenționați sau de rezonabili sunt — să fie arși de vii sau decapitați sau exterminați în masă cu mitraliere moderne. Nu ne putem liniști nici măcar cu ideea că astfel de lucruri aparțin unei epoci demult trecute. Din nefericire ele par să aparțină nu doar prezentului, ci sunt de așteptat în bună măsură și pe viitor. „Homo homini lupus" este un dicton trist, dar etern valabil. Omul s-a săturat cu adevărat să se teamă de forțele impersonale care sălășluiesc în inconștient. Avem o sfântă inconștiență în legătură cu acele forțe, deoarece ele nu se manifestă niciodată sau cel puțin aproape niciodată în acțiunile noastre personale și în condiții obișnuite. Dacă însă, pe de altă parte, se strâng mai mulți oameni la un loc și se constituie o plebe, atunci se dezlănțuie dinamismele omului colectiv, bestiile sau demonii care mocnesc în fiecare individ, până când acesta devine o părticică dintr-o masă. În cadrul masei, omul coboară inconștient la un nivel moral și intelectual mai scăzut; la nivelul care se află sub pragul conștiinței și care e gata să izbucnească de îndată ce este sprijinit și atras prin constituirea unei mase.

24 Îmi pare a fi o neînțelegere funestă aceea care consideră psihicul uman doar o problemă personală și îl explică exclusiv printr-un punct de vedere personal. O astfel de explicație este aplicabilă doar individului în activitățile și relațiile sale cotidiene obișnuite. Dacă însă intervine o ușoară tulburare, de pildă sub forma unei întâmplări neprevăzute, întru câtva neobișnuite, atunci apar pe loc, absolut neașteptat, forțe instinctuale, noi, chiar stranii. Ele nu mai pot fi explicate prin cauze personale, căci sunt comparabile evenimentelor mai

degrabă primitive, cum ar fi, de pildă, panica dezlănţuită de o eclipsă de soare sau altele asemenea. Încercarea, bunăoară, de a explica izbucnirea criminală a ideilor bolşevice printr-un complex patern personal îmi pare ciudat de nesatisfăcătoare.

Schimbarea caracterului care se produce prin izbucnirea forţelor 25
colective este uimitoare. O fiinţă blândă şi raţională se poate transforma într-un dement furios sau într-un animal sălbatic. Suntem întotdeauna înclinaţi să dăm vina pe împrejurările exterioare, dar nimic nu ar putea exploda în noi, dacă nu ar fi existat acolo de mai înainte. Trăim, într-adevăr, pe un vulcan şi, după câte ştim, nu există niciun mijloc omenesc de protecţie împotriva unei erupţii posibile care poate ucide pe oricine aflat pe raza lui de acţiune. E desigur un lucru bun să predici raţiune şi bun-simţ, dar ce poţi să faci dacă ai drept ascultători o casă de nebuni sau o masă de oameni tulburată la nivel colectiv? Între cele două categorii diferenţa nu e prea mare, căci atât nebunul, cât şi plebea sunt puşi în mişcare de forţe impersonale copleşitoare.

Într-adevăr, nu e nevoie decât de o nevroză pentru a stârni o forţă 26
de nestăpânit cu mijloace raţionale. Cazul carcinomului nostru arată limpede cât de neputincioase sunt raţiunea şi judecata omenească în faţa absurdităţii celei mai palpabile. Eu îmi sfătuiesc pacienţii să interpreteze o astfel de absurditate evidentă, dar invincibilă, drept manifestare a unei forţe şi a unui sens pe care încă nu le înţelegem. Experienţa m-a învăţat că o metodă mult mai eficientă este a încerca să luăm în serios un astfel de fapt şi să căutăm o explicaţie plauzibilă. Dar explicaţia este suficientă doar dacă produce o ipoteză asemănătoare cu acţiunea morbidă. Cazul nostru se vede confruntat cu o forţă a voinţei şi cu o sugestie cărora conştiinţa nu le poate opune nimic corespunzător. În această situaţie precară ar fi o strategie greşită aceea de a încerca să convingem pacientul că el se află într-un fel oarecare, chiar dacă extrem de ininteligibil, în spatele simptomului său, că-l inventează şi-l întreţine în ascuns. O asemenea interpretare i-ar paraliza pe loc combativitatea şi l-ar demoraliza. Mult mai bine e dacă va înţelege că complexul său este o forţă autonomă care se ridică împotriva personalităţii sale conştiente. Afară de asta, o asemenea

explicație corespunde mult mai bine faptelor reale decât reducerea la cauze personale. O motivație personală aparentă există, ce-i drept, dar ea nu este făcută intenționat, ci pur și simplu îi scapă pacientului.

27 Dacă, în eposul babilonic, Ghilgameș[7] îi provoacă pe zei prin aroganță și hybris, aceștia creează un om cu aceeași putere ca Ghilgameș spre a pune o stavilă ambiției ilegitime a eroului. Exact același lucru s-a petrecut cu pacientul nostru: el este un gânditor ocupat permanent să ordoneze lumea prin forța intelectului și a rațiunii sale. Prin ambiție a reușit cel puțin să-și făurească un destin personal. El a constrâns totul să se supună legii necruțătoare a rațiunii sale; dar undeva natura s-a strecurat și s-a răzbunat pe el sub forma absurdității absolut inatacabilă a ideii de carcinom. Acest plan iscusit a fost născocit de inconștient pentru a-l încătușa crunt și nemilos. A fost lovitura cea mai puternică ce a putut fi dată idealurilor sale raționale și mai ales credinței sale în atotputernicia voinței umane. O astfel de obsesie poate să apară doar la un om care abuzează curent de rațiune și de intelect în scopuri egoiste de putere.

28 Ghilgameș a scăpat însă de răzbunarea zeilor. El a avut vise premonitorii de care a ținut seamă. Ele i-au arătat cum putea să-și învingă dușmanul. Pacientul nostru, care trăiește într-o epocă în care zeii au dispărut și chiar au căpătat o faimă proastă, a avut și el vise, dar nu le-a dat ascultare. Cum ar putea un om inteligent să fie atât de superstițios, încât să ia visele în serios! Prejudecata universală îndreptată împotriva viselor este doar unul dintre simptomele unei subevaluări mult mai grave, anume aceea a sufletului omenesc în genere. Dezvoltarea fabuloasă a științei și tehnicii este de cealaltă parte ținută în cumpănă de o lipsă înspăimântătoare de înțelepciune și introspecție. Doctrina noastră religioasă vorbește, ce-i drept, de un suflet nemuritor; dar spune puține cuvinte binevoitoare despre psihicul omenesc adevărat, care ar ajunge de-a dreptul în locul veșnicei osânde, dacă lumea n-ar fi dominată de o acțiune specială a harului divin. Acești doi factori sunt în mare măsură, dar nu exclusiv, responsabili de subevaluarea generală a psihicului. Mult mai vechi decât aceste

7 [*Das Gilgamesch-Epos*. Ed. și trad. de SCHOTT.]

evoluţii mai recente sunt spaima primitivă şi repulsia faţă de tot ceea ce se învecinează cu inconştientul.

Conştiinţa trebuie să fi fost la începuturile sale un lucru foarte 29
precar. În comunităţile relativ primitive se poate şi astăzi observa ce uşor se pierde ea. Unul din „perils of the soul“[8] este, de pildă, pierderea sufletului. Acesta este cazul atunci când o parte a sufletului devine din nou inconştientă. Un alt exemplu este starea de amoc[9], corespunzătoare turbării din saga germanică[10]. Este o stare mai mult sau mai puţin totală de transă, însoţită adesea de efecte sociale pustiitoare. Chiar şi o emoţie foarte obişnuită poate determina o pierdere considerabilă de conştiinţă. Primitivii cultivă de aceea forme căutate de politeţe, vorbesc cu glas scăzut, îşi depun armele, merg foarte încet, îşi înclină capul, îşi arată palmele. Până şi formele noastre de politeţe mai atestă luarea în considerare, de natură „religioasă“, a unor posibile pericole psihice. Influenţăm favorabil destinul urându-ne în chip magic „bună ziua“. Este un obicei prost acela de a ţine mâna stângă în buzunar sau la spate când salutăm. Dacă vrem să fim deosebit de prevenitori, îl salutăm pe celălalt cu ambele mâini. În faţa persoanelor cu mare autoritate ne înclinăm capul descoperit, adică le oferim capul neprotejat, spre a-l influenţa favorabil pe cel puternic, care ar putea cu uşurinţă să fie brusc cuprins de un acces de furie. În cazul dansurilor războinice, primitivii pot să ajungă într-o asemenea stare de surescitare, încât să ucidă.

Viaţa primitivului este plină de o permanentă luare în considerare 30
a posibilelor pericole psihice care-l pândesc, iar încercările şi procedeele de a diminua riscul sunt nesfârşite. Crearea unor zone tabu este expresia exterioară a acestui fapt. Nenumăratele tabuuri sunt zone psihice delimitate care trebuie riguros respectate. Am făcut cândva o greşeală teribilă pe când mă aflam într-un trib de pe coastele sudice ale masivului Mount Elgon. Mă interesam de casele duhurilor, pe care le întâlneam adesea în păduri, şi în timpul unui taifas, am pomenit

8 Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 30 şi urm.; Crawley, *The Idea of the Soul*, pp. 82 şi urm.; Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, *passim*.

9 Fenn, *Running Amok*.

10 Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*.

cuvântul „selelteni“, ceea ce înseamnă „duh“. Deodată au tăcut toţi, iar eu m-am simţit foarte încurcat. Şi-au întors privirea de la mine, deoarece pronunţasem cu voce tare un cuvânt evitat cu grijă de toţi şi deschisesem astfel calea unor consecinţe extrem de primejdioase. A trebuit să schimb tema de discuţie ca să pot continua taifasul. Aceiaşi oameni m-au asigurat că nu au niciodată vise. Visele ar fi privilegiul căpeteniei şi al vraciului. Vraciul mi-a mărturisit că nu mai are vise, fiindcă acum le are, în schimb, comisarul districtual. „De când au venit englezii în acest ţinut, nu mai avem vise“, a spus el. „Comisarul districtual ştie totul despre războaie şi boli şi unde trebuie să trăim.“ Această stranie constatare derivă din faptul că mai înainte vreme visele erau instanţa politică supremă, erau vocile lui „mungu“ (numinosul, Dumnezeu). De aceea, pentru un om obişnuit ar fi fost neînţelept să lase impresia că ar avea vise.

31 Visele sunt vocile necunoscutului care ameninţă mereu cu noi viclenii, cu noi primejdii, cu victime, războaie şi alte lucruri supărătoare. Un negru african a visat o dată că duşmanii lui îl prinseseră şi-l arseseră de viu. A doua zi şi-a adunat rubedeniile şi le-a implorat să-l ardă. Acestea au fost de acord, în sensul că i-au legat picioarele şi i le-au pus în foc. Fireşte că a fost rău mutilat, dar astfel a scăpat de duşmanii lui.[11]

32 Există o sumedenie de rituri magice cu unicul scop de apărare împotriva tendinţelor imprevizibile şi primejdioase ale inconştientului. E curios că spiritul primitiv nu se simte deranjat de faptul că, pe de-o parte, visul este solie şi voce divină, pe de altă parte, un izvor niciodată secat de necazuri. Găsim rămăşiţe încă vizibile ale acestui fapt primitiv în psihologia profeţilor iudaici.[12] Destul de des, ei ezită să dea ascultare vocii. Şi a fost — trebuie să recunoaştem — o ispravă dură pentru un om credincios ca Osea să ia de soţie o prostituată spre a asculta de porunca Domnului. Din cele mai vechi timpuri ale umanităţii a existat o pornire acuzată de a limita, prin forme şi legi precise, influenţa „supranaturală“ nestăpânită şi arbitrară. Iar procesul s-a

11 Lévy Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*; apoi, *La Mentalité primitive,* III: „Les Rêves“.

12 Haeussermann, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie.*

continuat în istorie sub forma sporirii riturilor, a instituțiilor și a convingerilor. În ultimii două mii de ani vedem cum instituția Bisericii creștine a preluat funcția de protecție și de mediere între aceste influențe și om. În scrierile ecleziastice din Evul Mediu nu se neagă faptul că influența divină se poate eventual exercita prin vise, dar nu se insistă asupra acestui punct de vedere, iar Biserica își păstrează dreptul de a decide în fiecare caz în parte dacă e vorba sau nu de o revelație onirică autentică.

Într-un excelent tratat despre vise și despre funcția lor, Benedictus Pererius, S. J. spune: „Într-adevăr, Dumnezeu nu este legat de legi temporale de acest fel și nu-i lipsește prilejul să acționeze, căci își insuflă visele oriunde, oricând și oricui voiește."[13] Următorul pasaj aruncă o lumină interesantă asupra relațiilor dintre Biserică și problema viselor: „Într-adevăr, citim la Cassian, în *Collatio* 22, că acei învățători și călăuzitori din vechime ai monahilor s-au aplecat cu sârguință asupra cercetării și detectării unora dintre cauzele viselor."[14] Pererius clasifică visele în felul următor: „… multe sunt naturale, unele omenești, unele chiar divine."[15] Visele au multe cauze: 1. O suferință fizică. 2. Un afect sau o agitație sufletească puternică, determinată de iubire, speranță, frică sau ură (pp. 126 și urm.). 3. Puterea și viclenia demonului, adică aceea a unui zeu păgân sau a diavolului creștin. „Căci demonul poate să cunoască efecte naturale ce vor apărea cândva, în mod necesar, din anumite cauze, poate [să cunoască] lucruri pe care el însuși le va face ulterior, poate [să cunoască] lucruri ascunse, atât prezente, cât și

13 [Deosebindu-se de prima ediție într-un singur volum a lucrării de față (1940), care nu conține traducerea următoarelor pasaje latinești, dispunerea acestui capitol urmează, din motive tehnice, pe aceea din volumul cuprins în ediția completă (1963): traducerea în text, citatele originale în notele de subsol — *n. ed.*] „Deus nempe, istiusmodi temporum legibus non est alligatus nec opportunitate temporum eget ad operandum, ubicunque enim vult, quandocunque, et quibuscunque vult, sua inspirat somnia" (*De magia. De observatione somniorum et de divinatione astrologica, libri tres*, p. 147).

14 „Legimus enim apud Cassianum in collatione 22. veteres illos monachorum magistros et rectores, in perquirendis, et excutiendis quorundam somniorum causis, diligenter esse versatos" (*loc. cit.*, p. 142).

15 „… multa sunt naturalia quaedam humana, nonnulla etiam divina." (*loc. cit*., p. 145).

trecute, și să li le arate oamenilor în vis."[16] Referitor la diagnosticul interesant al viselor demonice, autorul afirmă: „… se poate deduce ce vise sunt trimise de demon: în primul rând, dacă apar mai des vise care arată lucruri viitoare sau ascunse, a căror cunoaștere nu este spre folosul propriu sau al altora, ci duce la etalarea deșartă de cunoștințe bizare sau chiar la a face rău …"[17] 4. Vise care vin de la Dumnezeu. În legătură cu semnele care trimit la natura divină a unui vis, autorul spune: „… după valoarea lucrurilor arătate în vis: într-adevăr, dacă oamenii cunosc în vis lucruri a căror cunoaștere sigură îi poate reveni omului doar prin îngăduința și darul lui Dumnezeu, și anume cele despre care în școlile teologilor se spune că privesc lucrurile viitoare, precum și tainele inimilor care, retrase în adâncurile sufletelor, sunt ascunse întru totul înțelegerii celor muritori și, în sfârșit, tainele de seamă ale credinței noastre, neputând fi revelate nimănui altfel decât prin învățătura lui Dumnezeu<!!> … apoi, acest lucru este dovedit <ca fiind dumnezeiesc> cel mai mult printr-o iluminare și emoție lăuntrică a sufletelor, influențează voința, îl face pe om sigur de credința și autoritatea visului său în așa fel încât să recunoască limpede și să judece clar că Dumnezeu este autorul lui și fără nicio îndoială să vrea și să trebuiască să-i dea crezare."[18] Deoarece, după cum

16 „Potest enim daemon naturales effectus ex certis causis aliquando necessario proventuros, potest quaecunque ipsemet postea facturus est, potest tam praesentia, quam praeterita, quae hominibus occulta sunt, cognoscere, et hominibus per somnium indicare" (*loc. cit.*, p. 129).

17 „ … coniectari potest, quae somnia missa sint a daemone: primo quidem, si frequenter accidant somnia significantia res futuras, aut occultas, quarum cognitio non ad utilitatem, vel ipsius, vel aliorum, sed ad inanem curiose scientiae ostentationem, vel etiam ad aliquid mali faciendum conferat" (*loc. cit.*, p. 130).

18 „ … ex praestantia rerum, quae per somnium significatur: nimirum, si ea per somnium innotescant homini, quorum certa cognitio, solius Dei concessu ac munere potest homini contingere, huiusmudi [sic] sunt, quae vocantur in scolis Theologorum, futura contingentia, arcana item cordium, quaeque intimis animorum inclusa recessibus, ab omni penitus mortalium intelligentia oblitescunt, denique praecipua fidei nostrae mysteria, nulli, nisi Deo docente manifesta <!!> … Deinde, hoc ipsum <divinum esse> maxime declaratur interiori quadam animorum illuminatione atque commotione, qua Deus sic mentem illustrat, sic voluntatem afficit, sic hominen de fide et autoritate eius somnii certiorem facit, ut Deum esse ipsius auctorem, ita perspicue agnoscat, et liquido iudicet, ut id sine dubitatione ulla credere, et velit, et debeat" (*loc. cit.*, pp. 131 și urm.).

s-a spus mai sus, diavolul este în stare să insufle vise cu preziceri exacte ale unor întâmplări viitoare, autorul adaugă un citat din Grigore cel Mare: „Bărbații cei sfinți … printr-un anumit simț lăuntric, fac deosebire între iluzii și revelații, între înseși glasurile viziunilor și imagini, astfel încât să știe ce primesc de la un spirit bun sau ce îndură de la cel amăgitor. Căci dacă mintea n-ar fi cu băgare de seamă în privința acestor lucruri, s-ar cufunda în multe zădărnicii din pricina duhului amăgitor, care uneori obișnuiește să prezică multe lucruri adevărate, pentru ca, în cele din urmă, să poată prinde sufletul în laț prin vreo minciună."[19] O asigurare binevenită împotriva acestei nesiguranțe pare să fie atunci când visele se ocupă de „tainele principale ale credinței noastre". În biografia Sfântului Antonie, Atanasie ne dă o idee despre abilitatea demonilor în a prezice evenimente viitoare.[20] După acest autor, ei apar uneori chiar sub chip de călugări, cântând psalmi, citind cu voce tare din Biblie, exprimând comentarii creatoare de confuzie despre comportamentul moral al fraților.[21] Pererius pare în schimb să aibă încredere în criteriul său și continuă: „Așadar, după cum lumina naturală a minții noastre ne face să discernem limpede adevărul principiilor prime, fiindcă îndată, fără vreo dovadă, le cuprindem în asentimentul nostru, tot astfel în visele date de Dumnezeu, lumina divină, strălucind asupra minților noastre, ne face să înțelegem si să credem cu hotărâre că aceste vise sunt și adevărate, și divine."[22] Pererius nu abordează întrebarea riscantă dacă orice convingere nestrămutată, care provine dintr-un vis, atestă în mod necesar originea divină a visului. El consideră doar ca de la sine înțeles faptul că un astfel de vis

19 „Sancti viri… inter illusiones, atque revelationes, ipsas visionum voces et imagines, quondam intimo sapore discernunt, ut sciant quid a bono spiritus percipiant, et quid ab illusore patiantur. Nam si erga haec mens hominis cauta non esset, per deceptorem spiritum, multis se vanitatibus immergeret, qui nonnunquam solet multa vera praedicere, ut ad extremum valeat animam ex una aliqua falsitate laceare" (*Dialogorum liber* 4, cap. 48 B, în Pererius, *loc. cit*., p. 132). Cf. și Migne, PL LXXVII, col. 412.

20 Budge, *The Book of Paradise* I, pp. 37 și urm.

21 *Loc. cit*., pp. 33 și urm. și 37.

22 „Quemadmodum igitur naturale mentis nostrae lumen facit non evidenter cernere veritatem primorum principiorum, eamque statim citra ullam argumentationem, assensu nostro complecti: sic enim somniis a Deo datis, lumen divinum animis nostris affulgens, perficit, ut ea somnia, et vera et divina esse intelligamus, certoque credamus" (*loc. cit.*).

prezintă firesc caractere ce corespund „tainelor principale ale credinței noastre“ și nu corespund, din întâmplare, tainelor altei credințe. În această privință, umanistul Caspar Peucer este mult mai precis și mai restrictiv. El spune: „Visele divine sunt cele care înfățișează Sfintele Scripturi ca inspirate de Dumnezeu, dar nu oricui fără deosebire, nici acelora care caută sau așteaptă revelații extraordinare în închipuirea lor, ci Sfinților și Profeților, după judecata și voința lui Dumnezeu, și nu despre fapte neînsemnate sau despre lucruri ușuratice și trecătoare, ci despre Christos, despre cârmuirea Bisericii, despre stăpâniri și rânduiala lor, despre alte fapte minunate; iar la acestea, Dumnezeu a adăugat mereu mărturii sigure, cum ar fi darul tâlcuirii și altele, de unde reiese că nu sunt apărute întâmplător și nici izvorâte din natură, ci insuflate de Dumnezeu.“[23] Cripto-calvinismul lui se manifestă palpabil în propriile sale cuvinte, mai ales atunci când acestea sunt comparate cu *theologia naturalis* a contemporanilor săi catolici. Probabil că aluzia lui Peucer la „revelații“ se referă la inovații eretice. Cel puțin în paragraful următor, în care, tratează despre „somnia diabolici generis“ („vise de origine diavolească“), spune: „… și ce < arată diavolul> anabaptiștilor acum, iar în toate timpurile entuziaștilor și fanaticilor de același fel“.[24] Pererius este acela care, cu mai multă pătrundere și înțelegere umană, consacră un capitol întrebării: „Dacă îi este îngăduit unui creștin să cerceteze vise?“ (*An licitum sit christiano homini, observare somnia*). Iar un altul, întrebării: „În seama cui cade tâlcuirea corectă a viselor?“ (*Cuius hominis sit rite interpretari somnia.*) În primul caz ajunge la concluzia că visele importante trebuie luate în seamă. El afirmă acolo: „Apoi, a cerceta dacă visele care adesea ne tulbură și ne îndeamnă la necuviințe sunt strecurate de demon, precum și dimpotrivă, a cântări dacă cele prin care suntem îndemnați și încurajați la cele bune, cum ar fi celibatul, a da de pomană

23 „Divina somnia sunt, quae divinitus immissa sacrae literae affirmant, non quibusvis promiscue, nec captantibus aut expectantibus peculiares ἀποκαλύψεις sua opinione: sed sanctis Patribus et Prophetis Dei arbitrio et voluntate nec de levibus negociis, aut rebus nugacibus et momentaneis, sed de Christo, de gubernatione Ecclesiae, de imperiis, et eorundem ordine, de aliis mirandis eventibus: et certa his semper adidit Deus testimonia, ut donum interpretationis et alia, quo constare non temere ea obiici neque ex natura nasci, sed inseri divinitus“ (*Commentarius de praecipuis generibus divinationum*, p. 270).

24 „ … quaeque nunc Anabaptistis et omni tempore Enthusiastis et similibus fanaticis ... <diabolus exhibet>“ (p. 270).

și intrarea în viața monahală ne sunt trimise de Dumnezeu, nu țin de un spirit superstițios, ci de unul religios, prudent, preocupat și interesat de mântuirea lui."[25] Doar proștii ar cerceta celelalte vise ușuratice. În al doilea capitol, el observă că nimeni nu poate și nu trebuie să tâlcuiască visele „nisi divinitus afflatus et eruditus" („decât doar dacă este inspirat și învățat de Dumnezeu"). Și adaugă: „Nemo enim novit quae Dei sunt nisi spiritus Dei".[26] Această constatare, în sine eminent corectă, rezervă arta tălmăcirii viselor acelor persoane care *ex officio* sunt înzestrate cu „donum spiritus sancti". Este clar că un autor iezuit nu putea să ia în considerare un „descensus spiritus sancti extra ecclesiam" („coborâre a Duhului Sfânt în afara Bisericii").

În ciuda faptului că recunoaște originea divină a unor anumite vise, Biserica este împotriva, ba chiar se opune hotărât, oricărei preocupări serioase legate de vise, deși recunoaște că unele dintre ele ar putea să conțină o revelație nemijlocită. Schimbarea atitudinii spirituale din ultimele secole nu este, cel puțin din acest punct de vedere, cu totul neavenită Bisericii, căci astfel poziția introspectivă de mai înainte, favorabilă unei atenții serioase acordate viselor și experiențelor interioare, a fost eficient descurajată.

Protestantismul, care a dărâmat câteva ziduri înălțate cu grijă de 33
Biserică, a început de timpuriu să cunoască acțiunea dizolvantă și schismatică a revelației individuale. De îndată ce barierele dogmatice au fost dărâmate și ritualul și-a pierdut autoritatea eficienței, omul s-a pomenit, față de experiența sa interioară, lipsit de apărarea și călăuza oferite de o dogmă și un cult care sunt chintesența incomparabilă a experienței religioase atât creștine, cât și păgâne. Protestantismul a pierdut în principal toate nuanțele subtile ale creștinismului tradițional: slujba religioasă, spovedania, cea mai mare parte din liturghie și importanța reprezentativă a clerului.

25 „Denique somnia quae nos saepe commovent, et incitant ad flagitia, considerare num a daemone nobis subiciantur, sicut contra, quibus ad bona provocamur et instigamur, veluti ad caelibatum, largitionem eleemosinarum, et ingressum in religionem, ea ponderari num a Deo nobis missa sint, non est superstitiosi animi, sed religiosi, prudentis, ac salutis suae satagentis, atque solliciti" (*loc. cit.*, p. 143).

26 [Cele ce sunt ale lui Dumnezeu nu le cunoaște nimeni, decât Duhul lui Dumnezeu."] *Loc. cit.*, p. 146; cf. 1 *Cor.* 2, 11.

34 Trebuie să observ că această constatare nu este şi nu intenţionează să fie o judecată de valoare. Nu fac decât să constat faptele. Totuşi protestantismul a întărit autoritatea Bibliei, compensând astfel autoritatea pierdută a Bisericii. Dar, după cum a arătat istoria, anumite pasaje biblice pot fi interpretate în diferite feluri; afară de asta, critica ştiinţifică a Noului Testament n-a contribuit în mod special la întărirea credinţei în caracterul divin al Scripturii. De asemenea, este un fapt că, sub influenţa aşa-numitului luminism ştiinţific, mase mari de oameni instruiţi au ieşit din Biserică sau au devenit indiferenţi faţă de Biserică. Dacă toţi aceştia ar fi doar raţionalişti înrăiţi sau intelectuali nevrotici, pierderea ar putea fi trecută cu vederea. Dar mulţi dintre ei sunt oameni religioşi, doar că incapabili să fie de acord cu formele de credinţă existente. Dacă n-ar fi aşa, nu s-ar putea explica influenţa remarcabilă a acelei *Gruppenbewegung* din jurul lui Buchman asupra cercurilor protestante mai puţin cultivate. Catolicul care a întors spatele Bisericii dezvoltă de cele mai multe ori o înclinaţie secretă sau deschisă către ateism, în vreme ce protestantul se alătură, dacă e posibil, vreunei mişcări sectare. Absolutismul Bisericii catolice pare să pretindă o negare la fel de absolută, în vreme ce relativismul protestant permite variaţii.

35 S-ar putea crede că am făcut o incursiune prea lungă în istoria creştinismului doar ca să explic prejudecata privitoare la vise şi la experienţa individuală. Dar ceea ce tocmai am spus ar fi putut să fie o parte din discuţia cu pacientul nostru, cel cu carcinomul. I-aş spune acestuia că ar fi mai bine să-şi ia în serios obsesia decât s-o po-negrească, socotind că este o absurditate morbidă. Dar a o lua în serios ar însemna să identifice în ea un fel de informaţie cu valoare de diagnostic privind apariţia într-un psihic real a unei tulburări sub formă de excrescenţă canceroasă. „Dar", ar întreba el în mod sigur, „ce poate fi această excrescenţă?" La care eu aş răspunde: „Nu ştiu", fiindcă într-adevăr nu ştiu. Deşi, cum am amintit mai înainte, fiind vorba în mod sigur de o formaţie inconştientă compensatorie sau complementară, natura specifică şi conţinutul ei sunt necunoscute. Este o manifestare spontană a inconştientului la baza căreia se află conţinuturi ce nu se regăsesc în conştiinţă.

Pacientul meu este acum curios să vadă cum ajung la aceste con- 36
ţinuturi care constituie rădăcina ideii sale obsesive. Îi spun — cu riscul de a-l da peste cap — că visele sale ne vor furniza toate informaţiile necesare. Le vom interpreta ca şi cum ar veni din partea unei surse ca să zic aşa personale, inteligente, orientate spre un scop. Asta e, firește, o ipoteză îndrăzneaţă şi, totodată, o aventură, căci acordăm astfel o încredere excepţională unei entităţi puţin creditabile — o entitate a cărei existenţă reală nu puţini psihologi contemporani, precum şi filosofi, continuă s-o nege. Un învăţat cunoscut, căruia i-am explicat felul în care procedez, a făcut o observaţie foarte caracteristică: „Toate astea sunt foarte interesante, dar primejdioase." Da, recunosc, e primejdios, dar la fel de primejdioasă e şi nevroza. Dacă vrei să vindeci o nevroză, trebuie să rişti ceva. A face ceva fără risc este, după cum prea bine ştim, absolut ineficient. Operarea chirurgicală a unui carcinom este, şi ea, un risc şi totuşi trebuie făcută. Pentru o mai bună înţelegere, am fost adesea tentat să le recomand pacienţilor mei să-şi reprezinte psihicul ca pe un fel de „subtle body" în care pot creşte tumori de consistenţă subtilă. Credinţa preconceputǎ că psihicul este fie nereprezentabil, şi deci ceva mai puţin decât aerul, fie un sistem mai mult sau mai puţin intelectual de noţiuni logice este atât de puternică, încât oamenii, atunci când nu sunt conştienţi de anumite conţinuturi, presupun că acestea nu există. Nu avem încredere şi nu credem într-o funcţionare psihică solidă în afara conştiinţei, iar visele le considerăm doar ridicole. În aceste condiţii, propunerea mea trezeşte cele mai negre suspiciuni. Şi, într-adevăr, am auzit aducându-se toate argumente imaginabile împotriva schemelor vagi ale viselor.

Totuşi în vise găsim, chiar fără o analiză aprofundată, aceleaşi 37
conflicte şi complexe a căror existenţă poate fi dedusă prin experimentul asociativ. În plus, aceste complexe alcătuiesc o parte integrală a nevrozei existente. Avem de aceea destule motive să presupunem că visele ne pot furniza cel puţin tot atâta informaţie despre conţinutul unei nevroze ca şi experimentul asociativ. În realitate însă, ele oferă mult mai mult. Simptomul este ca un vlăstar de la suprafaţa pământului, în vreme ce planta este un rizom subteran ramificat. Rădăcina este conţinutul nevrozei; este matricea complexelor, simptomelor şi

viselor. Avem chiar motive să presupunem că visele reflectă tocmai procesele subterane ale psihicului. Şi dacă ajungem la acest rizom, ajungem literalmente la „rădăcina“ bolii.

38 Deoarece nu intenționez să intru mai adânc în psihopatologia nevrozelor, am să dau un alt exemplu spre a arăta felul în care visele dezvăluie faptele lăuntrice necunoscute ale psihicului, precum și conținutul lor. Visătorul este, de asemenea, un intelectual cu o inteligență remarcabilă. Era nevrotic și a venit să-l ajut deoarece simțea că nevroza lui devenise preponderentă și-i submina, încet dar sigur, moralul. Din fericire, integritatea lui intelectuală încă nu fusese afectată și putea să dispună de inteligența lui ascuțită. Din acest motiv i-am dat ca temă să-și observe și să-și noteze visele. Acestea nu i-au fost analizate sau explicate, iar cu analiza lor am început mult mai târziu. Astfel că visele pe care am să fac acum demonstrația nu au fost absolut deloc interpretate. Ele reprezintă o succesiune naturală, neinfluențată de întâmplări. Pacientul nu citise niciodată ceva despre psihologie, nemaivorbind de psihologie analitică.

39 Deoarece seria constă din peste patru sute de vise, e imposibil să dau o idee asupra întregului material; dar am publicat o selecție de patruzeci și șapte de vise care conțin motive de interes religios special.[27] Visătorul are, trebuie să spun, educație catolică, dar nu mai este practicant și nu se interesează de probleme religioase. El aparține acelor intelectuali sau oameni de știință care ar fi pur și simplu uimiți dacă ai vrea să le atribui vreo concepție religioasă oarecare. Dacă adopți punctul de vedere după care inconștientul are o existență psihică independentă de conștiință, un caz ca acela al visătorului nostru poate prezenta un interes aparte, cu condiția de a nu interpreta greșit caracterul religios al anumitor vise. Iar dacă punem accentul doar pe conștiință și nu atribuim inconștientului o existență autonomă, este interesant de cercetat dacă visul într-adevăr își extrage sau nu materialul din conținuturi conștiente. Dacă cercetarea ar pleda în favoarea ipotezei inconștientului, atunci visele trebuie considerate

27 JUNG, „Traumsymbole des Individuationsprozesses“, în *Psychologie und Alchemie* II.

posibile surse de informație asupra tendințelor religioase ale inconștientului.

Nu ne putem aștepta ca visele să vorbească explicit despre religie, 40
așa cum suntem noi obișnuiți să facem. Există însă, între cele patru sute de vise, două care tratează *manifest* despre religie. Am să redau textul oniric așa cum l-a notat visătorul însuși:

Toate casele au ceva scenic, teatral. Culise și decoruri. Se pomenește numele lui Bernard Shaw. Piesa urmează să se joace într-un viitor îndepărtat. Deasupra unor culise stă scris în engleză și germană:

Aceasta este Biserica catolică universală.

Ea este Biserica Domnului.

Toți cei care se simt instrumente ale Domnului pot să intre.

Dedesubt scris cu litere mai mici: Biserica este întemeiată de Iisus și Pavel — așa ca și cum s-ar intenționa să se facă reclamă pentru vechimea unei firme. Îi spun prietenului meu: „Hai să ne uităm și noi." El răspunde: „Nu văd de ce oamenii trebuie să fie împreună în număr mare dacă au sentimente religioase." Îi răspund: „Ca protestant, n-o să înțelegi niciodată asta." O femeie îmi dă dreptate. Deodată văd un fel de apel pe peretele bisericii. Acesta sună astfel:

„Soldați!

Dacă simțiți că sunteți în puterea Domnului, evitați să-I vorbiți direct. La Domnul nu se poate ajunge prin cuvinte. Vă recomandăm apoi insistent să nu purtați între voi discuții despre atributele Domnului. Este steril, căci ceea ce are valoare și importanță e indicibil.

Semnat: Papa … (indescifrabil)"

Acum intrăm. Interiorul seamănă cu o moschee, mai ales cu Hagia Sofia. Niciun fel de bănci — efect spațial frumos, niciun fel de imagini, versete înrămate, agățate ornamental de pereți (cum sunt acolo versetele din Coran). Unul dintre versete sună: „Nu vă lingușiți binefăcătorul." Femeia care îmi dăduse mai înainte dreptate izbucnește în lacrimi și strigă: „Atunci nu mai rămâne nimic." Îi răspund: „Găsesc toate astea absolut corecte", dar ea dispare. Întâi stau în așa fel, încât am în față un stâlp și nu pot să văd nimic. Apoi îmi schimb locul și văd o mulțime de oameni în fața mea. Nu țin de ei și sunt singur. Dar îi văd deslușit în fața mea și le văd chipurile. Ei spun la unison: „Mărturisim că ne

aflăm în puterea Domnului. Împărăția cerului e în noi.“ Acest lucru e rostit foarte solemn de trei ori. Apoi se cântă la orgă, o fugă de Bach, cu cor. Textul inițial e lăsat deoparte. Uneori, doar un fel de coloratură, apoi sunt repetate cuvintele: „Tot restul e hârtie“ (vrea să însemne că efectul asupra mea nu este viu). După ce corul a încetat, începe într-un fel, ca să zic așa, studențesc partea agreabilă a ședinței. Sunt numai oameni voioși și echilibrați aici. Merg în sus și-n jos, vorbesc unul cu altul, se salută, se oferă vin (de la un seminar episcopal) și gustări. Se urează Bisericii o prosperitate voioasă și, ca și cum s-ar exprima bucuria pentru creșterea numărului de membri ai asociației, un amplificator difuzează un șlagăr cu refrenul: „Și Karl este acum cu noi.“ Un preot îmi explică: „Aceste distracții fără importanță sunt aprobate și îngăduite oficial. Trebuie să ne adaptăm metodelor americane. În cazul unei mișcări de masă ca a noastră, acest lucru e inevitabil. De Bisericile americane ne deosebim însă substanțial printr-o orientare categoric antiascetică.“ Apoi m-am trezit. Sentiment de mare ușurare.

41 Există, după cum se știe, numeroase lucrări despre fenomenologia viselor, dar foarte puține care să trateze despre psihologia lor. Și anume din motivul evident că o interpretare psihologică a viselor este o întreprindere extrem de delicată și de riscantă. FREUD a depus un efort curajos pentru a lumina întunecimile psihologiei onirice cu ajutorul punctelor de vedere adunate de el în domeniul psihopatologiei.[28] Dar oricât i-aș admira temeritatea demersului, nu pot fi de acord nici cu metodele, nici cu rezultatele sale. El explică visele ca fiind simple fațade, în spatele cărora ceva este intenționat ascuns. Fără îndoială că nevroticii ascund lucruri neplăcute, probabil la fel cum fac și oamenii normali. Dar altceva este a ne întreba dacă o astfel de categorie poate fi aplicată unui fenomen atât de normal și de

28 FREUD, *Die Traumdeutung*; SILBERER (*Der Traum*) adoptă un punct de vedere mai prudent și mai echilibrat. Privitor la deosebirea dintre opiniile lui FREUD și cele ale mele, îi recomand cititorului un mic studiu al meu pe această temă, în *Seelenprobleme der Gegenwart* [„Der Gegensatz Freud–Jung“]. Alte materiale în *Über die Psychologie des Unbewußten* [GW VII, par. 121 și urm.], ca și KRANEFELDT, *Die Psychoanalyse*, ADLER, *Entdeckung der Seele*, precum și TONI WOLFF, „Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie“ [în *Studien zu C.G. Jungs Psychologie*].

universal răspândit cum este visul. Mă îndoiesc că putem presupune că un vis este altceva decât ceea ce pare că este. Sunt mai degrabă înclinat să recurg la o altă autoritate evreiască, anume la Talmud, care ne spune că visul îşi este propria interpretare. Cu alte cuvinte, eu *iau visul drept ceea ce este*. Visul este o materie atât de dificilă şi de complicată, încât nu mă încumet să fac felurite presupuneri legate de vreo tendinţă oarecare de mistificare ce i-ar fi inerentă. Visul este un eveniment natural şi el nu ne oferă niciun motiv vizibil pentru a presupune că ar fi o invenţie vicleană, destinată a ne induce cumva în eroare. Visul se produce atunci când conştiinţa şi voinţa sunt în cea mai mare parte adormite. Este, s-ar zice, un produs al naturii ce apare şi la oameni care nu sunt nevrotici. Pe deasupra, ştim atât de puţin despre psihologia procesului oniric, încât trebuie să fim mai mult decât prudenţi când, ca să-l explicăm, uzăm de elemente străine visului.

Din toate aceste motive cred că visul nostru vorbeşte într-adevăr 42
despre religie. Deoarece visul este coerent şi bine închegat lasă impresia unei anumite logici şi intenţionalităţi, adică are la bază o motivaţie raţională care îşi găseşte expresia directă în conţinutul oniric.

Prima parte a visului este un argument serios în favoarea Bisericii 43
catolice. Un anume punct de vedere protestant — faptul că religia este o trăire doar individuală — este respins de visător. Cea de a doua parte, mai mult grotescă, este o adaptare a Bisericii la un punct de vedere categoric profan, iar finalul este o argumentare în favoarea tendinţei antiascetice care n-ar fi niciodată sprijinită de Biserica adevărată. Dar preotul antiascetic îşi face din asta un principiu. Spiritualizarea şi sublimarea sunt principii creştine esenţiale şi orice insistenţă pe punctul de vedere opus ar echivala cu un păgânism blasfemator. Creştinismul n-a fost niciodată profan, nici n-a cultivat vreodată o vecinătate binevoitoare cu mâncare şi băutură bună, şi e mai mult decât îndoielnic că introducerea muzicii de jazz în cult ar însemna o înnoire recomandabilă. Personalităţile „senine şi echilibrate“ care se preumblă încoace şi-ncolo, tăifăsuind într-un stil mai mult sau mai puţin epicureic, amintesc mai mult de un ideal filosofic antic, mai degrabă potrivnic creştinismului contemporan. În prima

ca și în a doua parte a visului se accentuează importanța maselor, repectiv a mulțimilor de oameni.

44 Cu toate că este energic recomandată, Biserica catolică apare astfel asociată unui punct de vedere ciudat, pagân, incompatibil cu o atitudine fundamental creștină. Incompatibilitatea efectivă nu apare în vis. Ea este camuflată de o atmosferă agreabilă, în care contrariile periculoase sunt amestecate și șterse. Punctul de vedere protestant al unei relații individuale cu Dumnezeu este înăbușit de organizarea de masă și, corespunzător, de un sentiment religios colectiv. Sublinierea maselor și pătrunderea unui ideal păgân constituie paralele curioase la lucruri care astăzi se petrec cu adevărat în Europa. Toată lumea s-a mirat de anumite tendințe păgâne din Germania de astăzi, căci nimeni n-a știut să interpreteze trăirea dionisiacă a lui NIETZSCHE. Acesta a fost doar un caz printre miile și milioanele de germani, în al căror inconștient avea să se dezvolte ulterior, în timpul Primului Război Mondial, ruda germanică a lui Dionysos, adică Wotan.[29] În visele germanilor pe care i-am tratat atunci am putut să văd apropiindu-se desluşit revoluția wotaniană, iar în 1918 am publicat un studiu în care arătam felul special al noii evoluții care era de așteptat în Germania.[30] Acei germani nu erau oameni care să fi studiat *Așa grăit-a Zarathustra* și, în mod sigur, tinerii care aduceau jertfe păgâne habar nu aveau de trăirea lui NIETZSCHE.[31] De aceea l-au numit pe zeul lor Wotan, și nu Dionysos. În biografia lui NIETZSCHE putem găsi dovezi de netăgăduit că zeul la care el se referă la început este în realitate Wotan; dar, în calitatea lui de filolog clasic al anilor

29 Cf. relația pe care o au Odin, zeu al poeților, clarvăzătorilor și entuziaștilor furioși, și Mimir, înțeleptul, cu Dionysos și Silene. Cuvântul Odin are o legătură cu rădăcina galică a lui οὐατεις, irlandeză *faith*, latină *vates*, la fel ca μάντις și μαίνομαι. (NINCK, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, pp. 30 și urm.)

30 „Über das Unbewußte".

31 Cf. studiul meu „Wotan". Paralele la Wotan în opera lui NIETZSCHE sunt de găsit în poezia „Dem unbekannten Gott" din 1863–64 [în ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE, *Der werdende Nietzsche*, p. 239; *Also sprach Zarathustra*, pp. 366 și urm., în „Klage der Ariadne", în *Dichtungen*, *Werke* VIII, pp. 421 și urm.]; 2. *Also sprach Zarathustra*, pp. 143 și 200; 3. visul cu Wotan din 1859, în E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *loc. cit.*, pp. 84 și urm.

şaptezeci–optzeci ai veacului al XIX-lea, l-a numit Dionysos. Văzuţi dintr-un punct de vedere comparativ, ambii zei au într-adevăr multe lucruri în comun.

Aparent în tot visul pacientului meu nu există opoziţie la sentimentul colectiv, la religia de masă şi la păgânism, cu excepţia prietenului protestant, redus curând la tăcere. Doar un incident curios merită atenţia noastră: este femeia necunoscută care sprijină elogiul catolicismului, iar apoi izbucneşte în lacrimi şi spune: „Atunci nu mai rămâne nimic“, după care dispare definitiv. 45

Cine este această femeie? Pentru visător ea e o persoană nedeterminată şi necunoscută, dar în vis o ştia bine, era „femeia necunoscută“ care îi apăruse adesea şi în alte vise. 46

Deoarece joacă un rol important în visele bărbaţilor, această figură poartă denumirea tehnică de „anima“[32], ţinând seamă de faptul că din timpuri imemoriale omul a exprimat în mituri ideea de coexistenţă a unui masculin şi a unui feminin în acelaşi corp. Astfel de intuiţii psihologice erau de cele mai multe ori proiectate sub forma *syzygie*-ei divine, a perechii divine, sau sub forma ideii de natură hermafrodită a creatorului.[33] Edward Maitland, biograful Annei Kingsford, istoriseşte pe la sfârşitul veacului al XIX-lea o experienţă interioară legată de dubla sexualitate a divinităţii.[34] Apoi există filosofia ermetică cu hemafrodiţii şi androginii ei[35] interiori, cu 47

32 Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* II; *Psychologische Typen*, Definitionen, v. „Seele“ şi „Seelenbild“ [Apărută la Editura Trei în C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 6, 2004, traducere de Viorica Nişcov sub titlul *Tipuri psihologice — n. t.*]; apoi „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten“ şi „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes“ [în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, ambele în GW IX/1].

33 Cf. *Über den Archetypus* [vezi nota 32].

34 Maitland, *Anna Kingsford. Her Life, Letters, Diary and Work*, pp. 129 şi urm.

35 Afirmaţia privitoare la natura hermafrodită a divinităţii în *Corpus Hermeticum* I (ed. Scott, *Hermetica* I, p. 118: ὁ δὲ νοῦς ὁ πρῶτος ἀρρενόθηλυς ὤν) este probabil luată din Platon (*Symposium*, XIV). E problematic dacă reprezentările medievale ale hermafrodiţilor vin din *Poimandres* (*Corpus Herm.* I), de vreme ce înainte ca Marsilius Ficinus să tipărească în 1471 această scriere, figura era, ca să spun aşa, necunoscută în Occident. Cu toate astea, există posibilitatea ca unul dintre puţinii învăţaţi ai acelor vremuri, care ştia greceşte, să găsească ideea

„homo Adamicus" care, „deși apare sub formă bărbătească, o duce cu sine, ascunsă în corpul său, pe Eva, adică femeia", după cum spune un comentator medieval în *Tractatus aureus*.[36]

într-unul din *Codices Graeci*, existent pe-atunci, de pildă în *Codex Laurentianus* 71, 33, în *Parisinus Graecus* 1220, în *Vaticanus Graecus* 237 și 951, toate din secolul al XIV-lea. Nu există codice mai vechi. Prima traducere latină datorată lui Marsilius Ficinus a avut o influență senzațională. Înainte de această dată avem însă simbolurile hermafrodite din *Codex Germanicus Monacensis* 598 de la 1417. Mai probabil mi se pare ca simbolul hermafrodit să vină din manuscrise arabe sau siriene traduse în secolul al XI-lea sau al XII-lea. În vechiul *Tractatulus Avicennae*, în latină, influențat puternic de tradiția arabă, găsim: „<Elixir> Ipsum est serpens luxurians, se ipsum impraegnans" [„Elixirul este șarpele voluptuos care se fecundează singur"], în *Artis aurifere* I, p. 406. Cu toate că e vorba de un pseudo Avicenna și nu de un autentic Ibn Sina (970–1037), tratatul aparține izvoarelor arabo-latine ale literaturii ermetice medievale. Găsim același pasaj în tratatul *Rosinus ad Sarratantam* (*Art. aurif.* I, p. 303): „Et ipsum est serpens seipsum luxurians, seipsum impraegnans"[„Iar acesta este șarpele ce se stârnește pe sine, fecundându-se singur"] etc. „Rosinus" este un termen arabo-latin corupt de la „Zosimos", filosoful grec neoplatonician din secolul al III-lea. Tratatul său *Ad Sarratantam* aparține aceleiași specii literare și, de vreme ce istoria acestor texte este încă cu totul neelucidată, nimeni nu poate spune deocamdată cine de la cine a copiat. *Turba philosophorum*, sermo LXV, un text latin de sorginte arabă, face, de asemenea, o aluzie la „compositum germinat se ipsum" [„compusul se zămislește pe sine"] (Ruska, *Turba philosophorum. Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, p. 165). Pe cât îmi pot da seama, primul text care pomenește cu siguranță de hermafrodit este *Liber de arte chimica incerti authoris* (sec. al XVI-lea, în *Art. aurif.* I, pp. 575 și urm.). Textul sună astfel, p. 610: „Is vero mercurius est omnia metalla, masculus et foemina, et monstrum Hermaphroditum in ipso anima [sic] et corporis matrimonio" [„Acest mercur însă este alcătuit din toate metalele, bărbat și femeie, monstru Hermaphrodit prin însăși unirea sufletului cu trupul"]. Din literatura mai târzie amintesc doar de Hieronymus Reusner, *Pandora* (un text german, 1588); *Splendor Solis*, în *Aureum vellus* (1598); Michael Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (1617) și *Atalanta fugiens* (1618); J.D. Mylius, *Philosophia reformata* (1622).

36 *Tractatus aureus Hermetis* este de origine arabă și nu ține de *Corpus Hermeticum*. Istoria lui este necunoscută (prima tipăritură în: *Ars chemica*, 1566.) Dominicus Gnosius a scris un comentariu la text în *Hermetis Trismegisti Tractatus vere aureus de lapide philosophici secreto cum scholiis Dominici Gnosii*, 1610. El spune (p. 101): „Quem admodum in sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra… sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper

Anima este probabil o reprezentare a genei feminine minoritare 48
din corpul bărbătesc. Ceea ce e cu atât mai verosimil cu cât aceeaşi figură nu apare în lumea de imagini a inconştientului feminin. Acolo există o figură corespunzătoare care joacă un rol echivalent: nu este însă imaginea unei femei, ci aceea a unui bărbat. Această figură masculină din psihologia femeii a fost numită „animus“[37]. Una dintre manifestările cele mai tipice ale celor două figuri este ceea ce se numeşte demult „animozitate“. Anima pricinuieşte capricii ilogice, animus produce locuri comune iritante şi opinii absurde. Ambele sunt figuri onirice frecvente. De regulă, ele personifică inconştientul, conferindu-i un caracter specific neplăcut sau iritant. Ies la suprafaţă, în principal, atunci când personifică inconştientul şi când încep să influenţeze conştiinţa. Deoarece sunt doar personalităţi parţiale, au caracterul unui bărbat inferior sau al unei femei inferioare, şi de aici influenţa lor iritantă. Un bărbat aflat sub această influenţă este supus unor capricii imprevizibile, iar o femeie în aceeaşi situaţie este îndărătnică şi exprimă opinii care alunecă pe lângă lucrurile esenţiale.[38]

Reacţia negativă a animei în visul cu biserica trimite la faptul că 49
latura feminină a visătorului, deci inconştientul său, nu este de acord cu atitudinea sa. Această neconcordanţă începe cu versetul de pe perete: „Nu vă linguşiţi binefăcătorul“, cu care visătorul este de acord. Semnificaţia propoziţiei pare absolut raţională, aşa încât nu se înţelege de ce femeia este atât de deznădăjduită în această privinţă.

tamen in corpore occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert“ [„După cum trupul cuiva care umblă prin soare este urmat neîncetat de umbră… tot astfel hermafroditul nostru adamic, chiar dacă se arată sub forma unui bărbat, o poartă cu sine întotdeauna, ascunsă în corpul său, pe Eva, adică pe femeia lui“]. Acest comentariu, împreună cu textul, este reprodus în J.J. Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, 1702 I, pp. 401 şi urm.

37 O descriere a acestei figuri în [Jung], *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 296 şi urm. Vezi şi *Psychologische Typen*, Definitionen: „Seele“ şi „Seelenbild“; apoi Emma Jung, „Ein Beitrag zum Problem des Animus“ [în *Anima und Animus*].

38 Anima şi animus se manifestă nu doar sub formă negativă. Ele apar ocazional chiar ca surse de iluminare, ca soli (ἄγγελοι) şi ca mistagogi.

Fără a cerceta mai departe acest mister, trebuie pentru moment să ne mulţumim cu faptul că în vis apare o contradicţie şi că o minoritate importantă a părăsit scena, protestând vehement, şi n-a mai acordat nicio atenţie evenimentelor care au urmat.

50 Din vis aflăm deci că funcţia inconştientă a visătorului produce un compromis destul de plat între catolicism şi o anume „joie de vivre“ păgână. Produsul inconştientului nu exprimă un punct de vedere sau o opinie definitivă, ci corespunde mai degrabă expunerii dramatice a unui act reflexiv. Ceea ce s-ar putea exprima în felul următor: „Cum stai cu problemele religioase? Eşti catolic, nu? Nu-i suficient? Dar ascetismul — foarte bine, până şi Biserica trebuie să se adapteze puţin — cinematograf, radio, jazz etc. — de ce nu şi puţin vin bisericesc şi persoane cunoscute pline de voie bună?“ Dar dintr-un motiv oarecare această femeie misterioasă şi dezagreabilă, bine ştiută din vise anterioare, pare profund dezamăgită şi dispare.

51 Trebuie să recunosc că eu simpatizez cu anima. Evident, compromisul e prea ieftin şi superficial, dar caracteristic pentru visător ca şi pentru mulţi alţi oameni, pentru care religia nu înseamnă prea mult. Religia era pentru pacientul meu lipsită de orice importanţă şi, în mod sigur, nu se aştepta să-l intereseze vreodată în vreun fel oarecare. Venise însă la mine din cauza unei experienţe foarte grave. Era extrem de raţionalist şi intelectualizat şi simţise că atitudinea spirituală şi filosofia sa îl lăsaseră complet descoperit în faţa nevrozei şi a forţelor ei demoralizante. În concepţia lui de viaţă nu găsea nimic care l-ar fi putut ajuta să ajungă la o stăpânire de sine satisfăcătoare. Era de aceea oarecum în situaţia unui bărbat pe care convingerile şi idealurile nutrite până atunci îl părăsiseră. Nu e deloc un caz ieşit din comun ca un om aflat în aceste condiţii să se reîntoarcă la religia copilăriei sale, cu speranţa de a găsi acolo un sprijin. Nu era însă o încercare sau o decizie conştientă de a însufleţi forme mai vechi de credinţă religioasă. Acestea au fost doar visate; adică inconştientul său a făcut o constatare deosebită cu privire la religia sa. Este exact ca şi cum spiritul şi carnea, cei doi duşmani din conştiinţa creştină, ar fi făcut pace între ei, estompându-şi în chip straniu natura contradictorie. Spiritualul şi lumescul ajung la o neaşteptată pacificare. Efectul este cumva

grotesc şi comic. Gravitatea severă a spiritului pare subminată de o voioşie aproape antică, parfumată cu vin şi trandafiri. Visul descrie în orice caz o atmosferă spirituală şi lumească ce estompează virulenţa conflictului moral şi face uitate toate necazurile şi durerile sufleteşti.

Dacă aceasta a fost împlinirea unei dorinţe, atunci desigur a uneia 52
conştiente, căci era exact ceea ce pacientul făcuse deja până la exagerare. Şi el nu era inconştient nici în această privinţă, de vreme ce vinul era unul dintre duşmanii săi cei mai periculoşi. Se poate spune, dimpotrivă, că visul este o constatare imparţială a stării spirituale a pacientului. El oferă imaginea unei religii alterate de lumea profană şi de instincte plebee. În locul experienţei divine a numinosului avem de-a face aici cu o sentimentalitate religioasă. Este caracteristica binecunoscută a unei religii care şi-a pierdut taina vie. E uşor de înţeles că o astfel de religie e incapabilă să ofere ajutor sau să aibă un efect moral oarecare.

Aspectul general al visului este precis nefavorabil, deşi alte aspecte 53
de natură mai mult pozitivă sunt uşor vizibile. Se întâmplă rar ca visele să fie exclusiv pozitive sau exclusiv negative. De regulă, găsim în ele ambele aspecte, dar de obicei unul este mai puternic decât celălalt. E limpede că un astfel de vis îi asigură psihologului suficient material pentru a desfăşura problema atitudinii religioase. Dacă am avea doar acest vis, n-am prea putea spera să-i înţelegem semnificaţia de profunzime; dar dispunem în seria noastră de un număr mare de vise care trimit la o curioasă problemă religioasă. Ori de câte ori pot, nu interpretez niciodată un singur vis. De regulă, visul aparţine unei serii. După cum în conştiinţă există o continuitate, indiferent dacă întreruptă regulat de somn, tot astfel există probabil, poate chiar mai degrabă decât în cazul proceselor conştiinţei, şi o continuitate a proceselor inconştiente. În orice caz, experienţa mea pledează pentru probabilitatea ca visele să fie verigi ale unui lanţ de procese inconştiente. Dacă vrem să elucidăm problema privind cauzele mai profunde ale visului nostru, trebuie să ne reîntoarcem la serie şi să vedem ce loc ocupă el în lanţul lung al celor patru sute de vise.

Observăm că el se situează la mijloc, între două vise importante 54
cu caracter neliniştitor. Visul premergător relatează despre o adunare

a numeroși oameni și despre o ceremonie ciudată, de natură aparent magică, al cărei scop este să „reconstruiască gibonul". Visul următor se ocupă de o temă asemănătoare — transformarea magică a animalelor în ființe umane.[39]

55 Ambele vise sunt extrem de neplăcute și foarte alarmante pentru pacient. În vreme ce visul cu biserica se desfășoară evident la suprafață și exprimă opinii care în alte împrejurări ar fi putut să fie la fel de bine gândite conștient, aceste două vise au un caracter ciudat și neobișnuit, iar efectul lor emoțional este de așa natură, încât visătorul ar fi vrut să nu le fi avut. Într-adevăr, textul celui de al doilea vis spune literal: „Dacă o luăm la goană, totul e pierdut." Această observație se potrivește în mod curios cu aceea a femeii necunoscute: „Atunci nu mai rămâne nimic." Concluzia pe care o tragem din această observație este că visul cu biserica a fost o încercare de a fugi de alte gânduri onirice de o importanță mult mai mare. Aceste gânduri apar în cele două vise, în cel premergător și în cel următor.

39 [Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 164 și urm. și par. 183 și urm.]

2
DOGMĂ ŞI SIMBOLURI NATURALE

Primul dintre aceste vise — cel care precedă visul cu biserica — 56
vorbeşte de o ceremonie prin care trebuie să fie reconstituită o maimuţă. Ar pretinde prea multe detalii, dacă ar fi să explic satisfăcător acest punct. Trebuie de aceea să mă limitez la simpla constatare că „maimuţa" se referă la personalitatea instinctivă a visătorului[40], pe care el a neglijat-o în favoarea unei atitudini exclusiv intelectuale. Urmarea a fost că instinctele l-au copleşit şi l-au asaltat sub forma unor izbucniri nestăpânite. „Reconstituirea" maimuţei înseamnă reconstituirea personalităţii instinctive în interiorul cadrului ierarhiei conştiinţei. O astfel de reconstituire e posibilă doar atunci când este însoţită de schimbări importante în atitudinea conştientă. Pacientului îi era evident frică de tendinţele inconştientului, deoarece ele i se arătaseră până atunci sub forma lor cea mai nefavorabilă. Visul cu biserica ce urmează reprezintă o încercare de a se pune la adăpost de această frică, sub protecţia unei religii ecleziastice. Cel de al treilea vis (18), care vorbeşte despre „transformarea animalelor în oameni", continuă evident tema primului, adică maimuţa este reconstituită cu scopul de a fi transformată mai târziu într-o fiinţă umană. Pacientul ar fi atunci altul, ceea ce vrea să spună că el trebuie să se supună unei schimbări importante prin reintegrarea instinctivităţii sale scindate şi să fie astfel transformat într-un om nou. Spiritul modern a uitat de acele adevăruri străvechi care vorbesc despre moartea vechiului

40 [Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 175.]

Adam, despre crearea unui om nou, despre renaşterea spirituală şi alte asemenea demodate „absurdităţi mistice". Ca om de ştiinţă modern, pacientul meu a fost cuprins nu o dată de panică, înţelegând cât de mult era captivat lăuntric de asemenea idei. Îi era frică să nu înnebunească, în timp ce omul de acum două mii de ani, nutrind speranţa unei renaşteri spirituale şi a unei înnoiri a vieţii, ar fi considerat binevenite astfel de vise. Atitudinea noastră modernă priveşte însă cu trufie în urmă, spre negura superstiţiilor şi a credulităţii medievale ori primitive, uitând cu desăvârşire că purtăm în noi, în etajele mai adânci ale zgârie-norilor conştiinţei raţionale, întregul nostru trecut. Fără aceste straturi mai adânci, spiritul rămâne atârnat în văzduh. Nu e de mirare că devine nervos. Adevărata istorie a spiritului nu este păstrată în cărţi erudite, ci în organismul sufletesc viu al fiecărui individ.

57 Trebuie totuşi să recunosc că ideea reînnoirii a luat forme care au putut într-adevăr şoca spiritul modern. E dificil, dacă nu imposibil, să punem în legătură ceea ce noi înţelegem prin „renaştere" cu forma în care aceasta e descrisă în vise. Dar înainte de a detalia transformarea neaşteptată şi stranie pe care am sugerat-o, trebuie să ne ocupăm şi de celălalt vis, evident religios, de care am pomenit deja.

58 În vreme ce visul cu biserica se află aproape de începutul seriei, visul care urmează aparţine unor stadii ulterioare ale procesului. Iată-l textual:

„*Intru într-o* casă deosebit de solemnă, „*casa reculegerii*". *În fundal sunt multe lumânări, dispuse într-o formă specială, terminată cu patru vârfuri ascuţite. Afară, în faţa uşii de la intrare, stă un* bătrân. *Oameni intră în casă. Nu vorbesc nimic şi stau nemişcaţi, spre a se concentra în sine. Bătrânul de la uşă spune despre vizitatorii casei: „De îndată ce ies, sunt curaţi." Atunci intru şi eu în casă şi pot să mă concentrez perfect. Se aude o voce: „Ceea ce faci e primejdios. Religia nu e impozitul pe care trebuie să-l plăteşti spre a te putea lipsi de imaginea femeii, căci această imagine e indispensabilă. Vai de aceia care folosesc religia ca pe un substitut pentru o altă latură a vieţii sufleteşti; ei greşesc şi vor fi blestemaţi. Religia nu e un substitut, ci ea trebuie să se adauge ca o ultimă desăvârşire la cealaltă activitate a sufletului. Din plinătatea vieţii trebuie să-ţi naşti religia, numai atunci ai să fii mântuit!" În timpul*

ultimei fraze, rostite deosebit de tare, aud muzică în depărtare, acorduri simple de orgă. Ceva în ea amintește de motivul focului magic din Wagner. Când ies din casă, văd un munte arzând și simt că e un foc care nu poate fi stins, e un foc sacru.[41]

Pacientul e foarte impresionat de acest vis. Este pentru el o trăire 59
solemnă și semnificativă, una din multele care au determinat o schimbare adâncă în atitudinea lui față de viață și față de umanitate.

Nu e greu de văzut că acest vis formează o paralelă la visul cu 60
biserica. Doar că de astă dată biserica a devenit „casa solemnității" și a „reculegerii lăuntrice". Nu există sugestii legate de ceremonii sau de alte atribute cunoscute ale Bisericii catolice, cu singura excepție a lumânărilor aprinse, dispuse într-o formă simbolică, cu originea poate în cultul catolic.[42] Ele alcătuiesc patru piramide sau vârfuri, care anticipează probabil viziunea finală a muntelui care arde. Cifra patru apare frecvent în visele pacientului și joacă un rol foarte important. Focul sacru se referă la *Sfânta Ioana* a lui Bernard Shaw, după cum observă visătorul însuși. Focul „inextingibil" este, pe de altă parte, un atribut binecunoscut al divinității nu doar în Vechiul Testament, ci și, ca alegorie a lui Christos, pomenit de Origene în *Omilii*, cu referire la câteva cuvinte necanonice ale Domnului: „Ait autem ipsi [sic] Salvator: Qui iuxta me est, iuxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno"[43]. Începând cu Heraclit viața a fost reprezentată ca un *pyr aeizoon*, un foc veșnic viu, iar de vreme ce Christos însuși se desemnează pe sine ca „Viață", cuvintele necanonice sunt perfect de înțeles. Simbolul focului cu sensul de „viață" se potrivește cadrului visului, care subliniază că „plinătatea vieții" este singurul izvor legitim al credinței. Așa încât cele patru vârfuri de foc au aproape funcție de icoană, indicând prezența divinității sau a unei

41 [Cf. *loc. cit.*, par. 293.]

42 Unui episcop i se permit patru lumânări pentru o misă privată. Tot așa, anumite forme de slujbe solemne, ca de pildă *missa cantata*, folosesc patru lumânări, în vreme ce forme mai înalte folosesc șase sau șapte.

43 Origene, *In jeremiam homilia*, XX, 3 (Migne, PL XIII, col. 532). [„Mântuitorul spune anume: Cine e aproape de mine e aproape de foc; cine e departe de mine e departe de Împărăție."]

entități asemănătoare, respectiv echivalente. În sistemul barbelioților, *autogenes*-ul, cel născut din sine însuși sau necreat, este înconjurat de patru lumânări.[44] Această figură curioasă ar putea să corespundă și *monogenes*-ului gnozei copte din *Codex Brucianus*. Acolo *monogenes*-ul este caracterizat tot ca simbol al cuaternității.

61 După cum am pomenit mai sus, cifra patru joacă în aceste vise un rol important și trimite întotdeauna la o idee înrudită cu pitagoreica *tetraktys*.[45]

62 Cuaternariul sau cuaternitatea are o istorie lungă. Ea apare nu doar în iconologia creștină și în speculația mistică[46], ci joacă un rol poate și mai mare în filosofia gnostică[47] și, prin ea, în întreg Evul Mediu până în secolul al XVIII-lea.[48]

44 Irenaeus, *Adversus haerses*, I, 29, 2 [Klebba (ed.), *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien* I, p. 82].

45 Vezi Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, în care sunt adunate toate sursele. „Cvadritatea" este „izvorul naturii eterne" [I, p. 291]. După Platon, corpul derivă din „cvadritate". După neoplatonicieni, Pythagora însuși desemna sufletul drept un pătrat (*loc. cit.*, III, p. 120).

46 În iconografia creștină „cvadritatea" apare în principal în figura celor patru Evangheliști și în simbolurile lor, dispuse într-o „roză", într-un cerc, într-o *melothesia* sau într-un *tetramorphus*, de pildă în *Hortus deliciarum* al lui Herald von Landsperg, precum și în scrieri de speculație mistică. Amintesc doar de 1. Jacob Böhme, *Viertzig Fragen von der Seelen Urstand* etc.; 2. Hildegard von Bingen, Codex Luccensis, fol. 372 și Codex Heidelbergensis, *Scivias*, reprezentarea universului mistic; cf. Singer, *Studies in the History and Method of Science*; 3. Desenele remarcabile ale lui Opicinus de Canistris în Codex Palatinus Latinus, 1993, Vatican; cf. Salomon, *Opicinus de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jhs.*; 4. Heinrich Khunrath, *Von hylealischen usw. Chaos*, pp. 204 și 208: „monas catholica" ar lua naștere prin rotația „cuaternariului". *Monas* este interpretată ca o imagine și o alegorie a lui Christos. Alte materiale în [Khunrath,] *Amphiteatrum sapientiae aeternae*. 5. Speculațiile despre cruce („de quatuor… generibus arborum facta fuisse refertur crux" [„se spune că crucea e formată din patru feluri de lemn"]), în Bernardus, *Vitis mystica*, XLVI (Migne, PL CLXXXIV, col. 732); Meyer, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*, p. 7. Referitor la cuaternitate, vezi și Dunbar, *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy*, *passim*.

47 Trimit la sistemele lui Isidorus, Valentinus, Marcus și Secundus. Un exemplu extrem de instructiv este simbolismul monogenes-ului în Codex Brucianus, Bruce

În visul de care ne-am ocupat cuaternitatea apare ca exponentul 63
cel mai important al cultului religios creat de inconștient.[49] Visătorul a intrat singur în „casa reculegerii", în loc să fie însoțit de un prieten, ca în visul cu biserica. Înăuntru întâlnește un om bătrân care în alt vis îi apăruse ca fiind *înțeleptul* și care atunci desemnase un loc special pe pământ, de care aparținea visătorul. Bătrânul îl lămurește că acel cult este un ritual de purificare. Din textul visului nu se vede despre ce fel de purificare e vorba sau ce anume purifică. Singurul ritual care are cu adevărat loc pare să fie o concentrare sau meditație care duce la fenomenul extatic al *vocii*. Vocea apare des în această serie de vise. Ea oferă întotdeauna o explicație autoritară sau un ordin fie de un uimitor *common sense*, fie conținând o aluzie filosofică importantă. Aproape întotdeauna e vorba de o constatare definitivă; de obicei apare la sfârșitul unui vis și, de regulă, e atât de clară și de convingătoare, încât visătorul nu găsește niciun contraargument. Ceea ce

Ms. 96, Bodleian Library, Oxford (BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 59 și urm., p. 70 și urm.).

48 Trimit la speculațiile mistice despre cele patru rădăcini (EMPEDOCLE ῥιζώματα) = cele patru elemente și cele patru calități (umid, uscat, cald, rece), specifice filosofiei alchimice. Prezentare în PETRUS BONUS, *Pretiosa margarita novella*, 1546. Un „Artis metallicae schema" bazat pe o cuaternatio în JOANNES AUG. PANTHEUS, *Ars transmutationis metallicae*, 1519, p. 5; o „quaternatio elementarum" și despre procesele chimice în RAYMUNDUS LULLIUS, *Theorica et practica* (*Theatr. chem*. 1613, IV, p. 174 [Figura]); Simbolurile celor patru elemente, în MAIER, *Scrutinium chymicum*, 1687. Același autor a scris un tratat interesant: *De circulo physico quadrato*, 1616. Același simbolism în MYLIUS, *Philosophia reformata*, 1622. Reprezentări ale salvării ermetice din [Reusner (ed.),] *Pandora* de la 1588 și din Cod. Germanicus Monacensis, 598, sub forma unei *tetras* cu simbolurile evangheliștilor, în JUNG, *Psychologie und Alchemie* [*Psihologie și alchimie*], par. 231 și 232; despre simbolismul „cvadrității", *loc. cit.*, par. 327 și urm. Alte materiale în KÜKELHAUS, *Urzahl und Gebärde. Grundzüge eines kommenden Maßbewußtseins*. Paralele orientale la ZIMMER, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*; WILHELM și JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. Literatura despre simbolismul crucii aparține, de asemenea, acestui context.

49 Această afirmație sună poate prezumțios în măsura în care par să fi uitat că e vorba mai întâi de un singur și unic vis, din care nu trebuie trase concluzii cu bătaie lungă. Dar concluzia mea se bazează nu numai pe acest vis, ci pe multe experiențe asemănătoare, la care am trimis deja în *loc. cit*.

spune vocea are efectiv caracterul unui adevăr atât de incontestabil, încât nu poate fi înțeles decât ca o concluzie constrângătoare a unor lungi reflecții și cântăriri inconștiente de argumente. Vocea vine adesea din partea unei figuri poruncitoare, de pildă a unui comandant militar sau căpitan de vas, ori medic bătrân. Uneori vocea apare pur și simplu, venind parcă de nicăieri. A fost interesant să văd cum a reacționat acest bărbat, intelectual și sceptic, la voce; adesea nu-i convenea, și totuși o accepta fără să pună întrebări, ba chiar cu smerenie. Astfel, de-a lungul a peste o sută de vise notate cu grijă, vocea s-a dovedit a fi o reprezentantă importantă și chiar decisivă a inconștientului. Deoarece pacientul nu este singurul caz observat de mine care a manifestat fenomenul vocii în vise ca și în anumite stări deosebite de conștiință, trebuie să recunosc faptul că inconștientul este uneori în stare să exprime o inteligență și o orientare spre scop superioare posibilei judecăți conștiente a momentului. Fără îndoială, avem a face cu un fenomen religios fundamental, observat într-un caz în care atitudinea spirituală conștientă abia dacă părea capabilă să producă fenomene religioase. Am observat nu rareori și în alte cazuri lucruri asemănătoare și trebuie să recunosc că nu sunt în stare să formulez altfel aceste stări de fapt. Am întâlnit adesea obiecția că gândurile exprimate de voce nu sunt nimic altceva decât gândurile individului însuși. Ceea ce se poate; dar eu aș spune că un gând este al meu doar atunci când *eu* l-am gândit, tot așa ca atunci când spun că e al meu banul pe care l-am câștigat conștient și legitim. Dacă cineva îmi dăruiește bani, în mod sigur n-am să-i spun binefăcătorului meu: „Îți mulțumesc pentru banii *mei*“, chiar dacă apoi aș putea spune unei a treia persoane: „Aceștia sunt banii mei.“ Cu vocea sunt în aceeași situație. Vocea îmi oferă anumite conținuturi, la fel cum un prieten mi-ar împărtăși ideile lui. N-ar fi nici decent, nici corespunzător adevărului, ci ar fi un plagiat dacă aș afirma că ceea ce spune *el* au fost inițial propriile mele idei.

64 Din acest motiv eu fac o deosebire între ceea ce am creat sau dobândit prin propriul meu efort conștient și ceea ce este în mod clar și inechivoc o creație a inconștientului. S-ar putea obiecta că așa-numitul inconștient este doar propriul meu psihic și că o astfel

de discriminare ar fi inutilă. Dar eu nu sunt deloc convins că inconştientul este doar psihicul *meu*, căci noţiunea de „inconştient" arată că eu nici măcar nu sunt conştient de el. Noţiunea de inconştient este într-adevăr o simplă ipoteză destinată comodităţii.[50] În realitate, *eu* sunt *inconştient* în legătură cu originea vocii sau, altfel spus, nu ştiu absolut deloc de unde vine. Eu nu sunt doar incapabil să produc cu adevărat voluntar fenomenul, ci sunt şi incapabil să ştiu în prealabil conţinutul mesajului. În aceste condiţii ar fi prezumţios să desemnez ca fiind inconştientul *meu* sau spiritul *meu* factorul care produce vocea. În orice caz, nu ar fi exact. Faptul că se percepe vocea în propriul vis nu dovedeşte nimic, căci şi zgomotele străzii sunt percepute şi nimănui nu i-ar trece prin cap să le desemneze ca fiind ale sale *proprii*.

Există o singură condiţie care ar putea legitima numirea vocii ca 65
proprie, şi anume dacă am presupune că personalitatea conştientă este o parte dintr-un întreg sau este un cerc, cuprins într-unul mai mare. Atunci când un mic funcţionar de bancă, arătându-i prietenului său oraşul şi indicând clădirea băncii, spune: „Şi asta de-aici e banca *mea*", el face uz de acelaşi privilegiu.

Putem presupune că personalitatea umană constă din două com- 66
ponente: mai întâi din conştiinţă şi din tot ce cuprinde aceasta, apoi dintr-un hinterland, de dimensiuni indeterminabile, al psihicului inconştient. Personalitatea conştientă poate fi determinată şi delimitată mai mult sau mai puţin clar; dar când este vorba de totalitatea personalităţii umane trebuie să acceptăm că o descriere completă este cu neputinţă. Cu alte cuvinte, există inevitabil un *ce* complementar fiecărei personalităţi, nelimitabil şi indefinibil, în măsura în care aceasta este constituită dintr-o parte conştientă şi observabilă, care însă nu conţine anumiţi factori a căror existenţă suntem siliţi s-o acceptăm spre a putea explica anumite fapte. Factorii necunoscuţi formează ceea ce denumim partea inconştientă a personalităţii.

Nu putem şti în ce constau aceşti factori, căci noi putem observa 67
doar efectele lor. Presupunem că sunt de natură psihică, comparabilă cu aceea a conţinuturilor conştiente; dar siguranţă în această privinţă

50 Referitor la definiţia inconştientului, vezi [Jung,] *Psychologische Typen*, Definitionen.

nu există. Dacă presupunem o astfel de analogie, aproape că nu putem evita să tragem și alte concluzii. De vreme ce conținuturile sufletești sunt conștiente și perceptibile doar în măsura în care sunt asociate cu un ego, s-ar putea ca fenomenul vocii, cu caracterul său personal puternic, să pornească tot dintr-un centru al ego-ului, care însă n-ar fi identic cu Eul conștient. O astfel de concluzie este permisă dacă socotim Eul subordonat unui *Sine* supraordonat sau cuprins în el, un *Sine* ca centru al întregii personalități psihice nelimitate și de nedefinit.[51]

68 Nu sunt un adept al argumentelor filosofice care se distrează cu propriile complicații autoinventate. Chiar dacă judecata mea pare sofistică, ea este cel puțin o încercare bine intenționată de a formula fapte observate. S-ar putea spune foarte simplu: de vreme ce nu știm nimic, orice experiență, orice fapt sau orice obiect conține practic ceva necunoscut. Dacă vorbim deci de totalitatea unei experiențe, cuvântul „totalitate" nu se poate referi decât la partea cunoscută a experienței. Deoarece nu putem presupune că experiența noastră îmbrățișează totalitatea obiectului, este clar că totalitatea lui absolută trebuie în chip necesar să cuprindă partea care n-a fost experimentată. Același lucru e valabil, cum am spus, pentru orice experiență, precum și pentru psihic, a cărui totalitate are în orice caz o întindere substanțial mai mare decât conștiința. Cu alte cuvinte, psihicul nu face excepție de la regula după care esența universului poate fi constatată doar în măsura în care o permite organismul nostru psihic.

69 Experiența mea psihologică mi-a arătat de fiecare dată că anumite conținuturi provin de la un psihic care e mai complet decât conștiința. Ele conțin adesea o analiză superioară, o judecată sau o cunoștință pe care conștiința respectivă n-ar fi putut s-o producă. Dispunem de un cuvânt potrivit pentru astfel de fenomene — *intuiție*. Când îl rostim, cei mai mulți oameni au sentimentul plăcut că astfel s-ar fi spus ceva. Dar ei nu iau în calcul faptul că o intuiție nu se *face*. Dimpotrivă, ea vine întotdeauna de la sine; îți vine o idee, apărută de la sine, pe care o prinzi, dacă ești suficient de rapid.

51 Cf. [Jung,] *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* [par. 374 și urm.]; apoi *Psychologische Typen*, Definitionen; vezi și *Aion*, IV.

Ca urmare, declar vocea din visul despre casa sfântă drept produs 70
al personalității complete din care face parte și latura conștientă a visătorului. Și sunt de părere că acesta e motivul pentru care vocea are o inteligență și o claritate superioare conștiinței concomitente a visătorului. Pe această superioritate se bazează autoritatea necondiționată a vocii.

Mesajul conține o critică remarcabilă a atitudinii visătorului. În 71
visul cu biserica el a făcut încercarea de a uni ambele laturi ale vieții printr-un fel de compromis ieftin. După cum știm, femeia necunoscută, anima, nu a fost de acord cu asta și a dispărut din imagine. În al doilea vis însă s-ar zice că vocea a preluat rolul animei; în orice caz, ea nu formulează doar un simplu protest emoțional, ci oferă o explicație magistrală despre două feluri de religie. Potrivit acestei constatări, visătorul înclină să utilizeze religia ca pe un substitut pentru „imaginea femeii", cum spune textul. Cuvântul „femeie" se referă la anima. Ceea ce se lămurește prin propoziția următoare care vorbește de religia folosită ca substitut pentru „cealaltă latură a vieții sufletului". Anima este cealaltă latură, cum am explicat mai înainte. Ea reprezintă minoritatea feminină, ascunsă sub pragul conștiinței, cu alte cuvinte: inconștientul. Critica ar suna deci: „Tu încerci prin religie să fugi de inconștientul tău. O folosești ca substitut pentru o parte a vieții sufletului tău. Dar religia este rodul și punctul culminant al vieții, adică al unei vieți care cuprinde ambele laturi."

O comparare atentă cu alte vise ale aceleiași serii arată inechivoc 72
ce anume este „cealaltă parte". Pacientul încerca necontenit să evite *nevoile sale afective*. Se temea anume că acestea i-ar fi putut crea neplăceri, l-ar fi putut duce, de pildă, la căsătorie sau i-ar fi adus pe cap alte răspunderi, cum ar fi fost dragoste, dăruire, devotament, încredere, dependență afectivă și supunere generală față de nevoile sufletului. Toate acestea n-aveau nimic de-a face cu știința sau cu o carieră academică; pe deasupra, cuvântul „suflet" nu era decât o indecență intelectuală, de care nu trebuia cu niciun chip să te faci vinovat.

„Misterul" animei este aluzia religioasă — o mare enigmă pentru 73
pacientul meu care, firește, nu știa despre religie altceva decât că este o confesiune. Și mai știa că religia putea să fie un substitut pentru

anumite revendicări afective neplăcute, de care se putea eventual scăpa prin devoțiune bisericească. Prejudecățile epocii noastre se reflectă vizibil în temerile visătorului nostru. Pe de altă parte, vocea nu este ortodoxă, este chiar șocant de neconvențională: ia în serios religia, o așază pe culmea vieții, a unei vieți care conține „ambele laturi", și distruge astfel cele mai scumpe prejudecăți intelectuale și raționaliste. Ceea ce pentru pacientul meu a însemnat o asemenea răsturnare, încât a fost deseori cuprins de spaima de a nu-și pierde mințile. Așadar, cunoscând intelectualul mediu de azi și de ieri putem înțelege afectiv situația delicată a pacientului. A lua serios în considerare „imaginea femeii", cu alte cuvinte, inconștientul — ce înfrângere pentru acel *common sense* luminat![52]

74 Am început tratamentul personal după ce el și-a observat prima serie de aproximativ trei sute cincizeci de vise. Suferea pe-atunci de o reacție vehementă ca urmare a trăirilor sale interioare. Ar fi preferat să fugă de propriile aventuri. Din fericire, omul avea „religio", adică „ținea cu grijă seamă de experiența lui" și avea suficient *pistis* sau loialitate față de ea, ca să poată să persevereze și s-o continue. Avea marele *avantaj de a fi nevrotic* și astfel ori de câte ori încerca să fie necredincios experienței sale sau să nege vocea, îi revenea starea nevrotică. Nu putea „stinge focul" și în cele din urmă a trebuit să recunoască natura incomprehensibil numinoasă a experienței. A trebuit să accepte că focul inextingibil era „sacru". Aceasta era „conditio sine qua non" a vindecării lui.

75 S-ar putea considera acest caz o excepție, în măsura în care indivizii aproximativ întregi sunt excepții. E un fapt că marea majoritate a oamenilor cultivați e alcătuită din personalități fragmentare și că în locul unor bunuri adevărate se folosește o sumedenie de substitute. Dar a fi fragment însemna pentru omul acesta nevroză și același lucru înseamnă pentru un număr mare de alți oameni. Ceea ce numim în general „religie" este într-un grad atât de uimitor de mare un

52 Trimit cititorul la CLAUDIUS POPELIN, *Le Songe de Poliphile ou Hypnérotomachie de Frère Francesco Colonna*, Paris, 1883. Această carte e scrisă probabil de un cleric din secolul al XV-lea. Este un exemplu excelent de „roman al animei". [Vezi și LINDA FIERZ-DAVID, *Der Liebestraum des Poliphilo*.]

substitut, încât mă întreb cu toată seriozitatea dacă acest fel de religie, pe care l-aș denumi mai degrabă confesiune, nu are o funcție importantă în societatea umană. Ea are scopul evident de a *înlocui experiența directă* printr-o selecție de simboluri potrivite, îmbrăcate în ritual și într-o dogmă strict organizată. Biserica catolică le menține neștirbite prin autoritatea ei absolută, „Biserica" protestantă (dacă mai poate fi folosită această expresie), prin accentul pus pe credința în mesajul evanghelic. Atât timp cât aceste două principii sunt eficiente, oamenii sunt apărați cu succes de experiența religioasă *directă*.[53] Ba mai mult, ei pot, dacă ar fi totuși să li se întâmple ceva direct, să se adreseze Bisericii, căci aceasta este în măsură să decidă dacă experiența vine de la Dumnezeu sau de la diavol, dacă trebuie acceptată sau respinsă.

În profesiunea mea am întâlnit câțiva oameni care au avut astfel 76
de experiențe directe și care n-au vrut sau n-au putut să se supună autorității deciziei Bisericii. A trebuit să-i însoțesc de-a lungul crizelor și al conflictelor vehemente, al spaimei de nebunie, al confuziilor deznădăjduite și al depresiilor, care erau groteşti și teribile totodată, așa încât sunt pe deplin convins de extraordinara importanță a dogmei și a ritualului, cel puțin ca *metodă de igienă mentală*. Dacă pacientul este catolic practicant, îl sfătuiesc, fără excepție, să se confeseze și să se cuminece, ca să se protejeze de experiența directă care ar putea lesne să devină pentru el excesivă. Cu protestanții de obicei nu e atât de simplu, deoarece dogma și ritualul s-au estompat atât de mult la ei, încât și-au pierdut în mare măsură eficiența. De regulă, nici nu există spovedanie, iar preoții împărtășesc aversiunea generală față de problemele psihologice și, din nefericire, și ignoranța psihologică generală. Duhovnicul catolic are adesea mai multă pricepere psihologică și, de asemenea, o înțelegere mai adâncă. Preoții protestanți au trecut în plus printr-un antrenament științific la o facultate teologică, unde spiritul critic a subminat naivitatea credinței, în vreme ce tradiția istorică copleșitoare a educației unui preot catolic obișnuiește să întărească autoritatea instituțiilor.

53 Veșmintele nu sunt doar podoabă, ci și protecție pentru preotul care celebrează. „Frica de Dumnezeu" nu este o metaforă neîntemeiată, căci în spatele ei se află o fenomenologie corespunzătoare. Cf. *Exodul*, 20, 18 și urm.

77 Ca medic, aș putea lesne să fiu partizanul așa-numitei credințe „științifice", care consideră conținuturile nevrozei ca nefiind altceva decât sexualitate infantilă refulată sau instinct de putere. Printr-o astfel de devalorizare a conținuturilor sufletești ar fi posibil să feresc într-o anumită măsură un număr oarecare de pacienți de riscul experienței directe. Dar eu știu că această teorie e doar parțial adevărată, ceea ce înseamnă că ea îmbrățișează doar anumite aspecte ale psihicului nevrotic. Nu pot să le spun însă pacienților mei lucruri de care nici eu nu sunt pe deplin convins.

78 S-ar putea obiecta, presupunând că sunt protestant: „Dacă însă îl sfătuiți pe catolicul dumneavoastră să se ducă la preotul lui să se spovedească, atunci spuneți-i *și* ceea ce nu credeți."

79 Pentru a aborda această problemă delicată, trebuie să explic mai întâi că eu — dacă pot să evit — nu îmi predic niciodată credința. Dacă sunt întrebat, atunci îmi declar desigur convingerile care nu depășesc ceea ce consider că este știința mea. Eu sunt convins de ceea ce *știu*. Orice altceva este ipoteză, iar dincolo de asta, las o mulțime de lucruri în seama necunoscutului. Aceste lucruri nu mă chinuiesc. Dar ar începe în mod sigur să mă chinuiască dacă aș simți că ar *trebui* să știu ceva despre ele. De aceea dacă un pacient e convins de originea exclusiv sexuală a nevrozei sale, nu l-aș tulbura în convingerea lui, fiindcă știu că o astfel de convingere, dacă e adânc înrădăcinată, înseamnă o excelentă apărare față de asaltul ambiguității teribile a experienței directe. Atât timp cât o astfel de apărare este eficientă, n-am s-o distrug, știind că trebuie să existe motive puternice care îl silesc pe pacient să gândească într-un orizont atât de îngust. Dar dacă visele sale ar începe să-i distrugă teoria protectoare, atunci trebuie să-i sprijin personalitatea mai largă, așa cum am făcut în cazul visului descris mai sus. În același mod și din același motiv susțin și ipoteza catolicului practicant, atât timp cât îl ajută. În ambele cazuri sprijin un mijloc de apărare față de un risc mare, fără să-mi pun întrebarea științifică dacă modul de apărare este mai mult sau mai puțin un adevăr ultim. Sunt bucuros dacă și cât timp acționează.

80 La pacientul nostru zidul de apărare catolic era surpat cu mult înainte ca eu să mă ocup de caz. Ar fi râs de mine dacă l-aș fi sfătuit

să se spovedească sau să facă ceva asemănător, la fel cum a râs despre teoria sexuală, care nici ea, după părerea lui, nu trebuia să stea în picioare. Dar l-am lăsat să observe că eram cu totul de partea *vocii*, în care recunoșteam un element constitutiv al viitoarei sale personalități lărgite, destinat să-l elibereze de unilateralitate.

Pentru o anume mediocritate intelectuală, caracterizată de 81
raționalism luminat, o teorie științifică ce simplifică lucrurile este un bun mijloc de apărare împotriva credinței nestrămutate a omului modern în tot ce poartă inscripția „științific". O astfel de etichetă liniștește imediat rațiunea, aproape la fel ca acel „Roma locuta causa finita" („Roma s-a pronunțat, cauza s-a încheiat"). După părerea mea, orice teorie științifică, indiferent cât de subtilă, are din punct de vedere psihologic o valoare mai mică decât dogma religioasă, și anume din simplul motiv că o teorie este în mod necesar abstractă și rațională, în vreme ce dogma exprimă prin imaginea ei o totalitate irațională. Această metodă garantează o mult mai bună exprimare a unui fapt atât de irațional ca existența psihică. În plus, dogma își datorează persistența și forma, pe de-o parte, așa-numitelor experiențe directe ale „gnozei"[54], cum ar fi Dumnezeul-om, Crucea, nașterea din Fecioară, Imaculata Concepție, Trinitatea etc., pe de altă parte, conlucrării neîntrerupte a numeroase spirite de-a lungul multor secole. Poate nu e destul de clar de ce numesc anumite dogme „experiențe directe", de vreme ce o dogmă este în sine tocmai ceea ce exclude experiența „directă". Cu toate astea, imaginile creștine pe care le-am amintit nu sunt specifice doar creștinismului (deși ele în creștinism au căpătat un contur și o împlinire care nu se pot compara cu acelea ale altor religii). Le întâlnim la fel de frecvent și în religiile păgâne și, pe deasupra, ele pot apărea spontan în tot felul de variații posibile ca fenomene psihice, tot așa cum în trecut au luat naștere din viziuni, vise și stări de transă. Astfel de idei nu sunt niciodată inventate. Ele au căpătat existență încă din vremea în care omenirea nu învățase încă să-și folosească spiritul ca activitate orientată spre scop. Înainte ca oamenii să învețe să producă idei, acestea au venit

54 Gnoza ca mod special de cunoaștere nu trebuie confundată cu „gnostiscimul".

spre ei. Oamenii n-au *gândit*, ci au *devenit conștienți de funcția lor spirituală*. Dogma este ca un vis care oglindește activitatea spontană și autonomă a psihicului obiectiv, a inconștientului. O astfel de expresie a inconștientului este un mijloc de apărare cu mult mai eficient împotriva experiențelor directe decât o teorie științifică. Teoria trebuie să neglijeze valorile afective ale experienței. Dimpotrivă, dogma este extrem de expresivă tocmai în această privință. O teorie științifică este repede depășită de alta. Dogma durează de-a lungul a nenumărate secole. Dumnezeul-om pătimitor are pesemne cel puțin cinci mii de ani vechime, iar trinitatea probabil chiar mai mult.

82 Dogma exprimă sufletul într-un mod mai desăvârșit decât o teorie științifică, deoarece aceasta e formulată doar de conștiință. În plus, teoria nu poate decât să reprezinte lucruri vii prin concepte abstracte. Dogma, în schimb, exprimă adecvat procesul viu al inconștientului sub forma dramei păcatului, a penitenței, a jertfei și a mântuirii. Din acest punct de vedere e într-adevăr de mirare că disidența protestantă nu a putut fi evitată. Deoarece însă protestantismul a devenit mărturisirea de credință a seminților germanice, avide de aventură, caracterizate de curiozitate, sete de cuceriri și lipsă de scrupule, este posibil ca natura lor specială să nu se împace cu liniștea Bisericii, cel puțin nu pe termen lung. Este ca și cum ele n-ar fi ajuns atât de departe, încât să poată suporta un proces de mântuire și să se supună unei divinități care se arătase în edificiul grandios al Bisericii. Poate că în Biserică era prea mult din *imperium romanum* sau din *pax romana*, prea mult cel puțin pentru energiile lor, care pe-atunci nu erau, și nu sunt nici astăzi, suficient de îmblânzite. Poate că ei aveau nevoie de o experiență impetuoasă și mai puțin stăpânită a dumnezeirii, cum se întâmplă adesea la popoarele neliniștite și avide de aventură, care sunt prea tinere pentru a accepta o formă oarecare de conservatorism sau pentru a fi domesticite. Ele au înlăturat de aceea, unele mai mult, altele mai puțin, intercesiunea Bisericii între Dumnezeu și om. Drept urmare a dărâmării zidurilor de apărare, protestantul a pierdut icoanele ca expresie a unor importanți factori inconștienți, împreună cu ritualul care a fost din timpuri imemoriale o cale sigură de a lichida forțele imprevizibile ale inconștientului.

Astfel s-a pus în libertate o cantitate mare de energie şi ea s-a revărsat de îndată în canalele curiozităţii şi ale setei de cuceriri, prin care Europa a devenit mama dragonilor care au înghiţit cea mai mare parte a pământului.

De-atunci protestantismul a devenit un pământ fertil pentru dife- 83
rite schisme şi totodată pentru dezvoltarea rapidă a ştiinţei şi tehnicii, care au fascinat în asemenea măsură conştiinţa umană, încât aceasta a uitat de puterile imprevizibile ale inconştientului. Catastrofa războiului de la 1914 şi, consecutiv, manifestările extraordinare ale unei tulburări psihice adânci au fost necesare spre a ne întreba dacă în ce priveşte mintea omului alb totul era într-adevăr în ordine. Înainte de izbucnirea războiului eram absolut convinşi că lumea poate fi îndreptată prin mijloace raţionale. Acum trăim spectacolul uimitor în care *statele* agită străvechea pretenţie a teocraţiei, adică a *totalităţii*, inevitabil însoţită de oprimarea libertăţii de opinie. Vedem din nou că oamenii îşi taie unii altora beregata de dragul unor teorii naive despre felul în care urmează să fie adus paradisul pe pământ. Nu e greu de văzut că puterile lumii subterane — spre a nu spune ale infernului —, care mai înainte fuseseră înlănţuite cu mai mult sau mai puţin succes în edificii spirituale gigantice şi puse să slujească, creează acum, sau cel puţin încearcă să creeze, o sclavie şi o temniţă de stat, din care lipseşte orice stimulent sufletesc sau spiritual. Astăzi nu puţini oameni sunt convinşi că simpla raţiune umană nu face pe de-a-ntregul faţă sarcinii enorme de a încătuşa vulcanul în erupţie.

Întreagă această dezvoltare ţine de destin. N-aş trage la răspundere 84
pentru asta nici protestantismul, nici Renaşterea. Dar un lucru e sigur — faptul că omul modern, protestant sau nu, a pierdut în mare măsură protecţia conferită de zidurile Bisericii, ridicate şi fortificate din vremurile Romei, iar din cauza acestei pierderi s-a apropiat de zona focului nimicitor şi creator de lumi. Viaţa şi-a iuţit cursul şi a devenit mai intensă. Lumea noastră a fost zguduită şi pătrunsă de valurile neliniştii şi ale spaimei.

Protestantismul a reprezentat, şi reprezintă încă, un mare risc şi 85
totodată o mare posibilitate. Dacă va continua să se dezintegreze ca

Biserică, va avea drept efect despuierea omului de toate formele sale de siguranţă spirituală şi de toate mijloacele de apărare care îl protejează de experienţa directă a acelor forţe din inconştient care aşteaptă să fie eliberate. Să aruncăm o privire spre toate actele incredibile de cruzime din lumea noastră aşa-zis civilizată; toate vin din fiinţa omenească şi din starea ei spirituală! Să aruncăm o privire spre mijloacele diabolice de distrugere! Ele sunt descoperite de gentlemeni absolut paşnici, de cetăţeni respectabili, raţionali, care sunt exact ceea ce noi dorim să fie. Iar atunci când totul sare în aer şi se dezlănţuie un indescriptibil infern al distrugerii, nimeni nu pare să fie răspunzător. Se întâmplă pur şi simplu, şi totuşi toate acestea sunt făcute de oameni. Dar fiindcă oricine e convins orbeşte că el nu e altceva decât conştiinţa sa foarte modestă şi neînsemnată, care-şi îndeplineşte aşa cum se cuvine îndatoririle şi-şi câştigă o existenţă materială cumpătată, nimeni nu observă că această întreagă masă absolut raţional organizată, care se numeşte stat sau naţiune, este pusă în mişcare de o putere invizibilă, aparent impersonală, dar teribilă, care nu poate fi oprită de nimeni şi de nimic. Această putere înspăimântătoare este de cele mai multe ori explicată ca fiind spaima de naţiunea vecină, despre care se presupune că e posedată de un diavol răuvoitor. Nefiind capabil să recunoască unde şi cât de tare este el însuşi posedat şi inconştient, omul îşi proiectează pur şi simplu propria stare asupra vecinului, şi atunci a poseda cele mai mari tunuri şi cel mai toxic gaz devine o datorie sacră. Lucrul cel mai rău aici este că oamenii au întru totul dreptate. Toţi vecinii sunt stăpâniţi de o spaimă necontrolată şi incontrolabilă, la fel ca şi noi. Este notoriu că în spitalele de boli mintale pacienţii care suferă de spaimă sunt cu mult mai primejdioşi decât cei mânaţi de furie sau ură.

86 Protestantul este lăsat doar în voia lui Dumnezeu. Pentru el nu există spovedanie, dezlegare de păcate, nu există nicio posibilitate de iertare, săvârşită de vreun *opus divinum*. El trebuie să-şi mistuie singur păcatele şi nu este prea sigur pe harul divin care, în lipsa unui ritual corespunzător, a devenit inaccesibil. Acestui fapt i se datorează vigilenţa conştiinţei morale protestante, iar această conştiinţă încărcată are însuşirea neplăcută a unei maladii insi-

dioase care le creează oamenilor o stare de disconfort. Dar protestantul are astfel singura şansă de a-şi conştientiza până la un punct păcatul, fapt inaccesibil catolicului, de vreme ce pentru acesta spovedania şi iertarea păcatelor sunt gata întotdeauna să echilibreze tensiunea excesivă. Protestantul în schimb este lăsat în voia tensiunii sale, care poate continua să-i ascută conştiinţa morală. Conştiinţa, şi în special o conştiinţa încărcată, poate fi un dar ceresc, o adevărată graţie, dacă este folosită în scopul unei autocritici superioare. Ca activitate introspectivă, discriminatorie, autocritica este indispensabilă oricărei încercări de înţelegere a propriei psihologii. Dacă ai făcut ceva ce ţi se pare inexplicabil şi te întrebi ce te-a putut determina s-o faci, ai nevoie, spre a descoperi mobilul propriului comportament, de imboldul conştiinţei încărcate şi de capacitatea acesteia de discriminare. Spinul conştiinţei încărcate te îmboldeşte chiar să descoperi lucruri care mai înainte îţi erau inconştiente, şi astfel să poţi depăşi pragul inconştientului şi să percepi acele forţe impersonale care fac din individ un instrument inconştient al crimei în masă. Dacă un protestant supravieţuieşte pierderii totale a Bisericii sale şi totuşi continuă să rămână protestant, adică un om care faţă de Dumnezeu e lipsit de apărare şi nu mai este protejat de ziduri sau de comunităţi, atunci singura lui posibilitate spirituală este experienţa religioasă directă.

Nu ştiu dacă am izbutit să fac să se înţeleagă ce a însemnat pentru 87
pacientul meu experienţa inconştientului. Nu există însă o măsură obiectivă a valorii unei astfel de experienţe. Trebuie să-i acordăm valoarea pe care i-o acordă cel care face experienţa. Suntem poate impresionaţi de faptul că vise aparent nesemnificative pot spune ceva unui om inteligent. Dar dacă nu acceptăm spusele aceluia despre ele, sau dacă nu ne putem transpune în situaţia lui, n-ar trebui să judecăm cazul. *Genius religiosus* e un vânt care „bate unde vrea el". Nu există un punct arhimedic din care să se poată judeca, deoarece psihicul nu se poate distinge de manifestările sale. Psihicul este obiectul psihologiei şi, din nefericire, şi subiectul ei. Peste acest fapt nu se poate trece.

88 Puținele vise pe care le-am ales spre a exemplifica ceea ce numesc „experiență directă" sunt cu siguranță pentru ochiul neexersat foarte nesemnificative. Fără a fi spectaculoase, sunt doar mărturii modeste ale unei experiențe individuale. Ce-i drept, s-ar prezenta mai bine dacă le-aș putea înfățișa în seria tuturor viselor și împreună cu materialul simbolic bogat pe care l-am luat în considerare în cursul întregului proces. Dar nici măcar totalitatea seriei onirice nu s-ar putea măsura în frumusețe sau forță expresivă cu vreuna din părțile unei religii transmise. O dogmă este întotdeauna rezultatul și rodul a numeroase spirite și a numeroase secole. Ea este purificată de toate bizareriile, insuficiențele și lucrurile supărătoare ale experienței individuale. Cu toate astea, experiența individuală este, tocmai prin sărăcia ei, viață nemijlocită, sângele roșu și cald care pulsează. Pentru cel care caută adevărul, ea este mai convingătoare decât cea mai bună tradiție. Viața nemijlocită e întotdeauna individuală, căci individul este purtătorul de viață. Ceea ce pornește de la individ este într-un anumit fel unic, de aceea trecător și imperfect, mai cu seamă atunci când e vorba de produse sufletești spontane cum sunt visele și altele asemenea. Niciun om nu va avea același vis cu altul, deși mulți oameni au aceeași problemă. Dar după cum nu există un individ atât de diferențiat încât să ajungă la o singularitate absolută, tot așa nu există nici creații individuale de calitate absolut unică. Chiar visele sunt alcătuite în mare măsură din material colectiv, la fel cum în mitologia și folclorul diverselor popoare anumite materiale se repetă aproape în formă identică. Am numit aceste motive *arhetipuri*[55] și înțeleg prin ele forme sau imagini de natură colectivă care apar aproape pretutindeni ca elemente constitutive ale miturilor și, totodată, ca produse individuale, autohtone, de origine inconștientă. Motivele arhetipale descind probabil din acele tipare ale spiritului uman, transmise nu doar prin tradiție și migrație, ci și prin ereditate. Ultima ipoteză e indispensabilă, căci până și imagini arhetipale complicate pot fi reproduse spontan în afara oricărei posibile tradiții directe.

55 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen s.v. „Bild" ; *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* [par. 397 și urm.]

Teoria ideilor originare, prealabil ştiute, nu este propria mea 89
invenţie, după cum arată cuvântul „arhetip“ care aparţine primelor secole ale erei noastre.[56] Cu referire specială la psihologie, găsim această teorie în lucrările lui Adolf Bastian[57] şi apoi la Nietzsche[58]. În literatura franceză de specialitate, Hubert şi Mauss[59] şi Lévy-Bruhl[60] se referă la astfel de idei. În ce mă priveşte, făcând cercetări amănunţite, am conferit doar o bază empirică

56 Expresia „arhetip“ este folosită de Cicero, Pliniu şi de alţii. Ca noţiune pronunţat filosofică apare în *Corpus Hermeticum*, lib. I (Scott, *Hermetica* I, p. 116, 8a: Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς, τὸ ἀπέραντον).

57 Bastian, *Das Beständige in den Menschenrassen*, p. 75; *Die Vorstellungen von der Seele*; *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*; *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*.

58 Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 12 şi 13: „ … în somn şi în vis refacem încă o dată tema umanităţii de odinioară. Vreau să spun: după cum azi omul încă mai trece în vis prin multe secole, tot astfel omenirea a trecut şi în stare de trezie prin ele: prima *causa* care i-a venit spiritului în minte, pentru a explica ceva ce era necesar să fie explicat, i-a fost suficientă şi a trecut drept adevăr… În vis acest fragment străvechi de umanitate se exersează în continuare, căci este fundamentul pe care s-a dezvoltat raţiunea superioară şi care încă se mai dezvoltă în fiecare om: visul ne duce înapoi, în condiţiile îndepărtate ale culturii omeneşti, şi ne pune la îndemână un mijloc de a le înţelege mai bine.“ [*Werke* II, pp. 27/28.]

59 Hubert şi Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, pp. XXIX şi urm. „Constamment présentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicites, <les catégories> existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elle-mêmes inconscientes. La notion de *mana* est un des principes: elle est donnée dans le langage; elle est impliquée dans toute une série de jugements et de raisonnements, portant sur des attributs qui sont ceux du *mana*, nous avons dit que le *mana* est une catégorie. Mais le *mana* n'est pas seulement une catégorie spéciale à la pensée primitive, et aujourd'hui, en voie de réduction, c'est encore la forme première qu'on revêtue d'autres catégories qui fonctionnent toujours dans nos esprits: celles de substance et de cause.“ [„Prezente constant în limbaj, fără a fi neapărat explicite, categoriile există de obicei mai degrabă sub formă de obişnuinţe directoare ale conştiinţei, fiind ele însele inconştiente. Noţiunea de *mana* e unul dintre principii: ea e dată în limbă; e implicată într-o serie întreagă de judecăţi şi raţionamente referitoare la atribute ale *manei*; am spus că *mana* este o categorie. Dar *mana* nu e doar o categorie specială a gândirii primitive, azi pe cale de reducţie, ci ea este şi prima formă pe care au îmbrăcat-o alte categorii care continuă să funcţioneze în mintea noastră: acelea de substanţă şi de cauză.“]

60 Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

teoriei ideilor elementare sau primordiale, acelor „catégories“ sau „habitudes directrices de la conscience“ etc., cum au fost numite mai înainte.

90 În cel de-al doilea vis comentat mai sus am întâlnit un arhetip pe care nu l-am luat în considerare. E vorba de dispunerea curioasă a lumânărilor aprinse în patru vârfuri ca de piramidă. O astfel de dispunere subliniază importanța simbolică a cifrei *patru*, și anume prin faptul că ea este plasată în locul altarului sau a iconostasului, acolo unde ne-am aștepta să fie icoanele. Deoarece templul e numit „casa reculegerii“, putem presupune că acest caracter este exprimat de imaginea sau de simbolul situat pe locul altarului. Acea *tetractys* — spre a folosi expresia pitagoreică — se referă într-adevăr la o „reculegere lăuntrică“, după cum arată limpede visul pacientului. Simbolul apare în alte vise sub forma unui cerc împărțit în patru părți sau care conține patru părți principale. În alte vise aceeași serie ia forma unui cerc nedivizat, a unei flori, a unui loc sau spațiu cvadratic, a unui pătrat, a unui glob, a unui ceas, a unei grădini simetrice cu o fântână arteziană în mijloc, a patru oameni într-o luntre, într-un avion sau la o masă, a patru scaune în jurul unei mese, a patru culori, a unei roți, a unei stele sau a unui soare cu opt raze, a unei pălării rotunde împărțite în patru, a unui urs cu patru ochi, a unei celule pătrate de închisoare, a celor patru anotimpuri, a unei cești cu patru nuci în ea, a ceasului universului cu cadranul împărțit în 4 x 8 = 32 de părți etc.[61]

91 Aceste simboluri cvadritare apar de nu mai puțin de 71 de ori în 400 de vise.[62] Pacientul meu nu este, în această privință, o excepție. Am observat multe cazuri în care apărea cvadritatea, și de fiecare dată avea o origine inconștientă, adică visătorul o primea mai întâi printr-un vis și n-avea habar de importanța ei și nici n-auzise vreodată de semnificația ei simbolică. Firește, ar fi altceva dacă ar fi vorba de trei, de vreme ce trinitatea reprezintă o cifră simbolică recunoscută,

61 Referitor la psihologia *tetraktys*-ei, vezi *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, pp. 21 și urm.; *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 347 și urm.; HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*.

62 [O serie a acestor vise se găsește în *Psychologie und Alchemie*, par. 52 și urm.]

accesibilă oricui. Dar pentru noi şi pentru un om de ştiinţă modern, cifra patru nu spune mai mult decât oricare alta. Simbolismul numerelor şi istoria lui venerabilă este un domeniu de cunoştinţe situat cu totul dincolo de interesele intelectuale ale visătorului nostru. Dacă în aceste condiţii visele insistă pe importanţa cifrei patru, avem tot dreptul să considerăm că originea lor e de natură inconştientă. Caracterul numinos al cuaternităţii este evident în al doilea vis. De aici trebuie să conchidem că ea trimite la o semnificaţie „sacră". De vreme ce visătorul nu e în stare să deducă acest caracter special dintr-o sursă oarecare conştientă, mă folosesc de o metodă comparată spre a lumina semnificaţia simbolismului. Fireşte, e imposibil de oferit o reprezentare completă a acestui demers comparativ în cadrul prelegerii de faţă. Trebuie, prin urmare, să mă limitez doar la câteva sugestii.

Deoarece multe conţinuturi inconştiente par să fie rămăşiţe ale 92
unor stări istorice de natură spirituală, nu avem decât să ne întoarcem în urmă cu doar câteva secole pentru a ajunge la acel plan al conştiinţei care constituie paralela la visele noastre. În cazul nostru trebuie să ne întoarcem cu nici trei sute de ani în urmă pentru a ne regăsi printre acei naturalişti şi filosofi ai naturii care discutau cu seriozitate enigma cvadraturii cercului.[63] Această curioasă problemă era la rândul ei o proiecţie psihologică a unor lucruri inconştiente şi cu mult mai vechi. Dar pe-atunci se ştia că cercul reprezintă divinitatea: „Deus est figura intellectualis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam"[64], cum spunea unul dintre aceşti filosofi, repetând cuvintele Sfântului Augustin. Un om atât de introvertit precum Emerson[65] n-a putut să nu ajungă la aceeaşi idee şi să-l citeze pe Sfântul Augustin. Imaginea cercului — care de la *Timaios* al lui Platon, autoritatea supremă în materie de filosofie ermetică, este considerat forma cea mai desăvârşită — a fost atribuită

63 O prezentare excelentă a problemei în Maier, *De circulo physico quadrato*.

64 [„Dumnezeu este o figură <geometrică> intelectuală, al cărei centru este pretutindeni, iar circumferinţa — nicăieri."] Cf. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* II, p. 118[1].

65 *Essays* I, pp. 301 şi urm. [„Circles"].

și substanței perfecte, aurului, apoi acelei „anima mundi" sau „anima media natura", ca și primei lumini create. Iar deoarece macrocosmosul, universul mare, a fost făcut de Creator ca un „globosum et rotundum"[66], până și cea mai mică parte din întreg, punctul, are aceeași natură perfectă. După cum spune filosoful: „omnium figurarum simplicissima et perfectissima primo est rotunda, quae in puncto requiescit."[67] Această imagine adormită și ascunsă în materie

66 PLATON, *Timaios*, 7; STEEBUS, *Coelum Sephiroticum*, p. 15 („sub formă rotundă, sferică").

67 STEEBUS, *loc. cit.*, p. 19 [„Dintre toate figurile, cea mai simplă și mai desăvârșită este, în primul rând, cea rotundă, care se sprijină într-un punct."] MAIER (*De circulo*, p. 27) spune: „Circulum aeternitatis symbolum, sive punctum indivisibile [„Un simbol al veșniciei este cercul sau un punct indivizibil"]. Referitor la „elementul rotund" cf. *Turba philosophorum*, Sermo XLI (ed. RUSKA, p. 148), unde este pomenit „rotundum, quod aes in quatuor vertit" [„rotundul ce transformă minereul în patru"]. RUSKA spune că în sursele grecești nu se găsește un simbol asemănător. Ceea ce nu e tocmai adevărat, de vreme ce găsim un στοιχεῖον στρογγύλον în ZOSIMOS (περὶ ὀργανων) (BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, XLIX, 1, pp. 228/221). Poate că același simbolism apare și în ZOSIMOS (ποίημα) (BERTHELOT, *loc. cit.*, III, v bis), sub formă de περιηκονισμένον, tradus de BERTHELOT cu „objet circulaire". (Există îndoieli întemeiate în legătură cu corectitudinea acestei traduceri.) Mai degrabă ar putea fi invocat ca paralelă așa-numitul element-omega a lui ZOSIMOS. El însuși îl numește „rotund" (BERTHELOT, *loc. cit.*, III, XLIX, 1, pp. 228/221). Ideea punctului creator situat în materie apare în SENDIVOGIUS, *Novum lumen* (*Mus. herm.*, p. 559): „Est enim in quolibet corpore centrum et locus, vel seminis seu spermatis punctum" [„Într-adevăr există în orice corp un centru sau un loc, un punct seminal sau germinativ"]. Acest punct este „punctum divinitus ortum" [„un punct care provine de la Dumnezeu"] (*loc. cit.*, p. 59). E vorba de doctrina „panspermiei", despre care ATHANASIUS KIRCHER, S.J. (*Mundus subterraneus*, p. 347) spune: „Ex sacris itaque Mosaicis Oraculis… constat, conditorem omnium Deum in principio rerum Materiam quandam, quam nos non incongrue Chaoticam appellamus, ex nihilo creasse… intra quam quicquid… veluti sub πανσπερμία quadam confusum latebat… veluti ex subiacente materia et Spiritus divini incubitu jam faecundata postea omnia… eduxerit… Materiam vero Chaoticam non statim abolevit, sed usque ad Mundi consummationem durare voluit, uti in primordiis rerum, ita in hunc usque diem, panspermia rerum omnium refertam" [„Și din profețiile sacre mozaice… reiese că Ziditorul a toate, Dumnezeu, a creat la început din nimic o anume Materie, pe care noi o numim, deloc impropriu, «haotică»…, în care totul zăcea ascuns, în mod nedesluşit, ca într-o anumită *panspermie*… ca și cum din materia subiacentă, fecundată și prin îmbrățișarea

a divinităţii era ceea ce alchimişti numeau haosul primordial sau pământul Paradisului sau peştele rotund din mare[68] sau oul sau pur şi simplu *rotundum*. Acest rotund era în posesia cheii magice care a deschis uşa închisă a materiei. Aşa cum se spune în *Timaeus*, doar demiurgul, fiinţa desăvârşită, poate să desfacă acea *tetraktys*, îmbrăţişarea celor patru elemente.[69] *Turba philosophorum*, una din marile autorităţi începând cu secolul al XIII-lea, spune că arama rotundă poate să descompună în patru.[70] Astfel, mult căutatul aur filosofic era rotund.[71] Opiniile erau împărţite în legătură cu procedeul prin care se putea pune mâna pe demiurgul adormit. Unii sperau că-l puteau prinde sub forma unei *prima materia* care conţinea această substanţă într-o anumită concentrare sau într-un anume fel special. Alţii se străduiau să creeze substanţa rotundă printr-un fel de sinteză, numită „coniunctio"; anonimul acelui *Rosarium philosophorum* spune: „Fă din bărbat şi femeie un cerc rotund, extrage din el un pătrat şi din acesta un triunghi. Fă cercul rotund şi ai să obţii piatra filosofală."[72]

Duhului dumnezeiesc, El ar fi scos apoi… toate… Iar materia haotică nu a nimicit-o de îndată, ci a voit să dăinuie până la sfârşitul Lumii, ca la începuturile ei, la fel şi până în ziua de azi, plină de panspermia tuturor lucrurilor."]. Aceste idei trimit la „coborârea" sau la „căderea divinităţii" din sistemele gnostice (cf. Bussel, *Religious Thought and Heresy in the Middle Age*, pp. 554 şi urm.; Reitzenstein, *Poimandres*, p. 50; Mead, *Pistis Sophia*, pp. 36 şi urm., şi *Fragments of a Faith Forgotten*, p. 470.

68 „Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem" [„Există în mare un peşte rotund, lipsit de oase şi solzi, cu grăsime în el" (= umiditate radicală = *anima mundi*)]. (*Allegoriae super turbam*, în *Art. aurif.* I, p. 141.)

69 *Timaios*, 7.

70 Cf. *supra*, nota 63.

71 „Nam ut caelum, quoad visibile,… rotundum in forma et motu… sic Aurum" [„Căci după cum cerul, pe cât poate fi văzut… este rotund ca formă şi mişcare, tot astfel şi Aurul"] (Maier, *De circulo*, p. 39).

72 *Rosarium philosophorum* (*Art. aurif.* II, p. 261). Tratatul îi este atribuit lui Petrus Toletanus, care a trăit la Toledo pe la mijlocul secolului al XIII-lea. El ar fi fost un contemporan mai în vârstă sau un frate al lui Arnaldus de Villanova, vestitul medic şi filosof. Forma actuală a *Rosarium*-ului, bazată pe o tipăritură din 1550, este o compilaţie, probabil nu mai veche de secolul al XV-lea, cu toate că anumite părţi vor fi apărut la începutul secolului al XIII-lea.

93 Această miraculoasă piatră a fost simbolizată printr-o ființă vie, desăvârșită, de natură hermafrodită, corespunzătoare empedoclianului *sphairos* εὐδαιμονέστατος εός, precum și omului rotund, bisexual, al lui Platon[73]. Încă de la începutul secolului al XIV-lea piatra lui Petrus Bonus a fost comparată, ca o *alegoria*, cu Christos.[74] Dar în *Aurea hora*, un tratat pseudo-tomasian din secolul al XIII-lea, misterul pietrei e situat mai sus decât misterele religiei creștine.[75] Amintesc de aceste lucruri doar pentru a arăta că cercul sau globul, care îl conține pe patru, era pentru mulți dintre strămoșii noștri eruditi o alegorie a divinității.

94 Și din tratatele latine reiese că demiurgul latent, adormit și ascuns în materie este identic cu așa-numitul *homo philosophicus*, cel de-al doilea Adam.[76] Acesta este omul spiritual, superior, Adam Kadmon, adesea identificat cu Christos. În vreme ce primul Adam a fost muritor deoarece era constituit din patru elemente pieritoare, cel de-al doilea Adam e nemuritor deoarece e constituit dintr-o esență pură și nepieritoare. Astfel, Pseudo-Toma spunea: „ … secundus vero Adam … de puris elementis in aeternitatem transivit. Ideo quia ex simplici et pura essentia constat, in aeternum manet“.[77] Același tratat

73 *Symposion*, XIV.

74 Petrus Bonus în Janus Lacinius, *Pretiosa margarita novella*, 1546, tipărită în *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 567 și urm. și în Mangetus, *Bibl. chem.* II, pp. 1 și urm. Privitor la alegoria lui Christos, vezi [Jung,] *Psych. und Alch.*, III/5: „Die Lapis-Christus-Parallele“.

75 *Beati Thomae de Aquino Aurora sive aurea hora*. Textul complet în tipăritura rară de la 1625: *Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae sive philosophorum antiquorum consentientium decas* I, Frankfurt, 1625 (Brit. Mus. 1033, d.11). Partea interesantă a tratatului este prima, *Tractatus parabolarum*, datorită caracterului ei „blasfemator“ care lipsește din tipăriturile de la 1572 și din *Artis auriferae* de la 1593. Din Codex Rhenovacensis de la Biblioteca Centrală din Zürich lipsesc aproximativ patru capitole din *Tractatus parabolarum*. Codex Parisinus, Fonds Latin 14006 din Bibliothèque Nationale, conține un text complet din *Tractatus parabolarum*.

76 Un bun exemplu se găsește în comentariul lui Dominicus Gnosius la *Tract. aureus Hermetis* (reprodus în *Theatr. chem.*, 1613, IV, pp. 672 și urm., și în Mangetus, *Bibl. chem.* I, pp. 400 și urm.).

77 În *Aurea hora* (cf. nota 75). [„…cel de-al doilea Adam … a trecut de la elementele pure la veșnicie. De aceea, fiind constituit dintr-o esență simplă și pură, va rămâne

interpretează substanţa despre care bătrânul magistru SENIOR spusese că „nu moare niciodată, ci dăinuie sporind necontenit“, ca fiind „Adam secundus“.[78]

Din aceste citate reiese că substanţa rotundă căutată de filosofi 95
era o proiecţie foarte asemănătoare cu simbolismul viselor noastre. Dispunem de atestări istorice care dovedesc că visele, viziunile, chiar halucinaţiile erau frecvent amestecate cu opusul filosofic.[79] Strămoşii noştri, având o constituţie intelectuală încă naivă, îşi proiectau în materie conţinuturile inconştiente. Materia putea să preia însă uşor astfel de proiecţii fiindcă pe-atunci era o esenţă, ca să zicem aşa, necunoscută şi de neînţeles. Şi oriunde omul întâlneşte un lucru tainic îşi proiectează ipotezele în el, fără cel mai mic simţ autocritic. Dar fiindcă azi cunoaştem destul de bine materia chimică, nu mai putem proiecta în ea atât de neîngrădit pe cât putuseră strămoşii noştri să o facă. Trebuie să recunoaştem că acea *tetrakys* este ceva de natură psihică; şi încă nu se ştie dacă într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat nu va ieşi la iveală că şi ea este o proiecţie. Pentru moment ne mulţumim cu faptul că o idee de Dumnezeu, care lipseşte cu totul din spiritul conştient al omului modern, se reîntoarce sub o formă care cu trei–patru sute de ani în urmă era conţinut al conştiinţei.

Nu trebuie să accentuez faptul că visătorul nu cunoştea acest 96
crâmpei de istorie a spiritului. S-ar putea spune prin cuvintele unui poet clasic: „Naturam expelles furca tamen usque recurret.“[80]

Ideea acestor filosofi din vechime era că Dumnezeu se revelează 97
mai întâi prin crearea celor patru elemente. Acestea au fost simbolizate prin cele patru părţi ale cercului. Citim astfel într-un tratat copt din

veşnic.“] ZOSIMOS (BERTHELOT, *Alch. grecs*, III, XLIX, 4–5), citând dintr-o scriere ermetică, spune că ὁ θεοῦ υἱός πάντα γινόμενος este Adam sau Thot, constituit din cele patru elemente şi din cele patru puncte cardinale [Cf. *Psych. und Alch.*, par. 456 şi urm.]

78 În *Aurea hora* (cf. *supra*, nota 75, p. 195). Pentru textul latin, vezi şi MANGETUS, *Bibl. chem.* I, pp. 400 şi urm.

79 Cf. *Psychologie und Alchemie* III: „Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie“.

80 [HORAŢIU, *Epistole* I, X, 29 (HORATIUS, *Opera omnia*, Univers, 1980, vol. 2, trad. Petre Stati): „Firea îndărăt se-ntoarce, de-ai goni-o chiar cu parii.“]

Codex Brucianus[81] despre fiul aborigen (*monogenes*-ul sau *anthropos*-ul):

„Acesta e cel care locuieşte în monada ce se află în Setheus (Creator) şi care a venit dintr-un loc despre care nimeni nu poate spune unde este … De-acolo a venit monada, în felul unei corăbii, încărcată cu toate lucrurile bune, şi în felul unui câmp plin sau plantat cu tot soiul de copaci, şi în felul unui oraş plin cu toate rasele omenirii …lângă vălul ei, care o înconjoară sub forma unui zid de apărare, sunt douăsprezece porţi … Acesta este oraşul matern (*metropolis*) al fiului aborigen."

În alt loc, *anthropos*-ul este chiar oraşul, iar membrele sale sunt cele patru porţi. Monada este o scânteie de lumină (*spinther*), un atom de divinitate. *Monogenes*-ul este conceput ca stând în picioare pe o tetrapeză, o platformă susţinută de patru stâlpi, corespunzător cuaternităţii creştine a Evangheliştilor sau *tetramorphus*-ului, simbolicului animal-vehicul al Bisericii, alcătuit din simbolurile celor patru Evanghelişti, îngerul, vulturul, boul şi leul. Analogia cu Noul Ierusalim al *Apocalipsei* e, de asemenea, la îndemână.

98 Împărţirea în patru, sinteza celor patru, apariţia miraculoasă a patru culori şi cele patru faze ale operei: *nigredo* [înnegrire], *dealbatio* [înălbire], *rubefactio* [înroşire] şi *citrinitas* [îngălbenire] constituie dorinţa permanentă a vechilor filosofi.[82] *Cuadritatea simbolizează părţile, calităţile şi aspectele Unului*. Dar de ce ar fi să repete pacientul meu aceste vechi speculaţii?

99 Nu ştiu de ce. Ştiu doar că nu este un caz izolat; multe alte cazuri pe care le-am observat eu sau colegii mei au produs spontan acelaşi simbolism. Firește, nu vreau să spun că el a apărut cu trei sau patru sute de ani în urmă. Atunci însă a fost mult discutat. Ideea este mult mai veche decât Evul Mediu, după cum o dovedesc *Timaeus* sau Empedocle. Ea nu este nici o moştenire clasică sau egipteană, căci

81 Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, pp. 22, 89, 94.

82 *Rosarium Philosophorum*, una din primele încercări sinoptice, oferă o prezentare destul de cuprinzătoare a cuaternităţii medievale (*Art. aurif.* II, pp. 204 şi urm.).

poate fi găsită şi în cu totul alte locuri. Să ne gândim numai la marea însemnătate pe care indienii o atribuie cuaternităţii.[83]

Deşi cvadritatea este un simbol străvechi, probabil preistoric[84], 100
legat întotdeauna de ideea unei divinităţi demiurgice, în mod curios, omul modern la care ea apare astăzi n-o mai percepe astfel. M-a interesat întotdeauna să văd cum interpretează oamenii înşişi simbolul, atunci când se lasă în voia propriilor lor idei, fără să fie instruiţi cu privire la istoria lui. M-am supravegheat atent să nu-i tulbur cu propriile mele păreri şi, de regulă, am descoperit că, după opinia lor, el îi simbolizează pe *ei înşişi* sau mai degrabă *ceva din ei înşişi*. Oamenii percep simbolul ca ceva ce ţine intim de ei, ca un fel de fundal creator sau ca un soare dătător de viaţă, ridicat din străfundurile inconştientului lor. Deşi nu era greu de văzut că anumite reprezentări ale mandalei erau aproape o repetare a viziunii lui Ezechil, se întâmpla rar ca analogia să fie recunoscută, chiar şi atunci când oamenii cunoşteau viziunea; cunoaştere care astăzi, fie zis, e destul de rară. Ceea ce s-ar putea numi o cecitate sistematică este pur şi simplu efectul prejudecăţii că divinitatea ar fi *exterioară* omului. Deşi această prejudecată nu este exclusiv creştină, sunt religii care nu o împărtăşesc defel. Dimpotrivă, insistă, aşa cum fac şi anumiţi mistici creştini, asupra identităţii esenţiale dintre Dumnezeu şi om, fie sub forma unei identităţi apriorice, fie a unui ţel care poate fi atins prin anumite exerciţii sau iniţieri, aşa cum le cunoaştem, de pildă, din *Metamorfozele* lui Apuleius, spre a nu mai vorbi de anumite discipline yoga.

Aplicarea metodei comparate arată inechivoc că figura cuater- 101
nităţii este o reprezentare mai mult sau mai puţin directă a Dumnezeului manifestat în creaţia sa. Putem de aceea conchide că simbolul produs spontan în visele omului modern se referă la ceva asemănător — anume la *Dumnezeul lăuntric*. Deşi majoritatea cazurilor nu cunoaşte această analogie, interpretarea ar trebui totuşi să fie corectă. Dacă luăm în considerare faptul că ideea de Dumnezeu

83 Cf. de pildă *5th and 8th Annual Reports of the Smithsonian Institution*, Bureau of Ethnology (1887/92).

84 Cf. „roţile solare", paleolitice (?) din Rhodezia.

este o ipoteză „neștiințifică“, ne putem lesne explica de ce oamenii s-au dezvățat să gândească în această direcție. Și chiar dacă ar nutri o anume credință în Dumnezeu, s-ar speria de ideea unui „Dumnezeu lăuntric“, pe care educația religioasă a devalorizat-o întotdeauna, calificând-o drept „mistică“. Or, tocmai această idee „mistică“ este impusă conștiinței prin vise și viziuni. Atât eu, cât și colegii mei am văzut atât de multe cazuri dezvoltând același fel de simbolism, încât nu ne mai putem îndoi de existența lui. Afară de asta, observațiile mele datează din anul 1914 și am așteptat paisprezece ani înainte de a le menține într-o publicație.[85]

102 Ar fi o eroare regretabilă dacă cineva ar vrea să interpreteze observațiile mele ca un fel de dovadă a existenței lui Dumnezeu. Ele nu demonstrează decât existența unei imagini arhetipale a divinității, și asta e, după părerea mea, tot ceea ce putem spune psihologic despre Dumnezeu. Dar fiindcă e vorba de un arhetip de mare importanță și cu o influență puternică, apariția sa relativ frecventă pare să fie un fapt vrednic de atenție pentru orice *theologia naturalis*. De vreme ce trăirea acestui arhetip are calitatea numinozității, adesea chiar într-o mare măsură, ea deține rangul unei experiențe religioase.

103 Nu pot să nu atrag atenția asupra faptului interesant că în vreme ce simbolismul creștin central este o trinitate, formula inconștientului reprezintă o cuaternitate. În realitate, formula creștină ortodoxă nu este completă în măsura în care aspectul dogmatic al principiului malefic lipsește din Trinitate, dar duce o existență aparte, mai mult sau mai puțin suspectă, în calitate de diavol. Oricum, Biserica pare să nu excludă o relație internă a diavolului cu Trinitatea. O autoritate catolică se exprimă în această chestiune după cum urmează: „Existența Satanei este de înțeles doar din perspectiva Trinității.“ „Orice tratare teologică a diavolului care nu se raportează la conștiința trinitară a lui Dumnezeu înseamnă o ratare a stării de fapt propriu-zise.“[86] Potrivit acestei concepții, diavolul are personalitate și libertate absolută. De aceea poate fi „adversarul lui Christos“, adevărat și

85 [În Wilhelm și Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, München, 1929 și reeditările.]

86 Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, pp. 189/190.

personal. „Aici se revelează o nouă libertate în ființa lui Dumnezeu: el îndură din motive de libertate pe diavol lângă sine, îi lasă împărăția să dăinuie veșnic.“ „Ideea unui diavol puternic este incompatibilă cu reprezentarea lui Jahve. Dar cu reprezentarea trinitară, nu; odată cu misterul Dumnezeului treimic, o nouă libertate divină își deschide adâncurile esenței ei, făcând posibilă și ideea unui diavol personal alături de Dumnezeu și împotriva lui.“[87] Ca urmare, diavolul este în posesia unei personalități autonome, a libertății și a eternității, și are aceste însușiri metafizice în comun cu divinitatea în asemenea măsură, încât poate exista chiar și împotriva lui Dumnezeu. Potrivit celor de mai sus, relația sau chiar apartenența (negativă) a diavolului la Trinitate ca idee catolică nu ar mai putea fi negată.

Includerea diavolului în cuaternitate nu e deloc o speculație 104
modernă sau un produs nemaiauzit al inconștientului. Găsim la Gerardus Dorneus, medic și filosof al naturii din secolul al XVI-lea, o dezbatere amănunțită legată de simbolul trinității și acela al cuaternității, aceasta atribuită diavolului. Dorneus se rupe de întreaga tradiție, căci adoptă riguros punctul de vedere creștin, după care Trinitatea este Unul și nu este cvadritate, care își atinge unitatea în *quinta essentia*. După acest autor, cuaternitatea este într-adevăr „diabolica fraus“ (înșelăciune diabolică); astfel, el afirmă că atunci când au căzut îngerii, diavolul „in quaternariam et elementariam regionem decidit“ („s-a prăbușit în regiunea cuaternității și a elementarului“). El dă și o descriere amănunțită a operației simbolice prin care diavolul a zămislit „șarpele dublu (binaritatea) cu patru coarne (tetrada)“. Într-adevăr, binarul este diavolul însuși, „quadricornutus binarius“ („binarul cvadricornut“).[88]

87 *Loc. cit.*, pp. 185, 186.

88 Dorneus crede că în cea de a doua zi a creației, când Dumnezeu a despărțit apele de jos de cele de sus, el l-a creat și pe *binarius* (binarul), și din acest motiv a omis să mai spună în seara celei de-a doua zile — ceea ce spusese în toate celelalte — anume „că este bine“. Autonomizarea binarului este sursa „confuziei, a scindării și a conflictului“. Din *binarius* a ieșit „sua proles quaternaria“ [„descendența lui cvadritară“]. Deoarece binarul este feminin, o semnifică și pe Eva, în vreme ce ternarul îi corespunde lui Adam. De aceea diavolul a ispitit-o întâi pe Eva. „Scivit enim <diabolus>, ut omni astutia plenus, Adamum unario insignitum; hac de

105 De vreme ce ipoteza formulată în treacăt a unui Dumnezeu identic cu omul individual este extrem de complexă și vecină cu erezia[89], și „Dumnezeul lăuntric" reprezintă o dificultate dogmatică. Dar cuaternitatea, așa cum este produsă de psihicul modern, trimite direct nu doar la Dumnezeul lăuntric, ci și la identitatea dintre Dumnezeu și om. Spre deosebire de dogmă, aici există nu trei, ci patru aspecte. S-ar putea deduce ușor că al patrulea îl reprezintă pe diavol. Deși avem cuvintele Domnului: „Eu și Tatăl suntem una. Cine mă vede pe Mine îl vede pe Tatăl", s-ar considera o blasfemie sau o nebunie accentuarea umanității lui Christos într-un asemenea grad, încât omul să se poată identifica, el însuși, cu Christos și cu *homoousia* (consubstanțialitatea) lui.[90] Dar tocmai despre asta pare să fie vorba în simbolul natural. Dintr-un punct de vedere

causa primum non est aggressus, dubitavit nimirum se nihil efficere posse: item non ignoravit Evam a viro suo divisam tanquam naturalem binarium ab unario sui ternarii. Proinde a similitudine quadam binarii ad binarium… armatus, in mulierem fecit impetum. Sunt enim omnes numeri pares feminei quorum initium duo sunt, Evae proprius, et primus numerus." [„Căci știa <diavolul>, plin de toată viclenia, că în Adam fusese imprimat Unarul; din această pricină nu l-a atacat mai întâi pe el căci se îndoia, desigur, că ar putea face ceva. Așadar, nu a uitat că Eva era despărțită de bărbatul ei ca un <număr> natural binar din unitatea ternarului său. De aceea, înarmat… cu asemănarea unui binar față de alt binar, și-a îndreptat atacul asupra femeii. Căci toate numerele pare sunt feminine, la începutul lor fiind două: cel propriu Evei și numărul prim."] (Dorneus, *De tenebris contra naturam et vita brevi*, în *Theatr. chem.*, 1602 I, p. 527; în acest tratat și în următorul *De duello animi cum corpore*, *loc. cit.*, pp. 535 și urm. se află toate cele amintite aici.) Cititorul va fi observat că Dorneus a dezvăluit prin *binarius*, cu multă șiretenie, afinitatea dintre diavol și femeie. El este primul care arată dezbinarea dintre ternaritate și cvadritate, dintre Dumnezeu ca spirit și natura empedokleiană, și astfel îi taie proiecției alchimice firul vieții — în orice caz în chip inconștient! Corespunzător, îl numește pe cuaternarius „infidelium medicinae fundamentum" [„baza medicinei necredincioșilor"]. Nu e clar dacă prin „infideles" se înțeleg arabii sau vechii păgâni. În orice caz, Dorneus a intuit în cvadritate antidivinul legat de natura femeii. În această ordine de idei trimit la explicațiile din cap. 3 referitoare la „virgo terra" [par. 207 și urm. din acest volum].

89 Nu mă refer aici la dogma naturii umane a lui Christos.

90 Identificarea nu are nimic de-a face cu concepția catolică privind asimilarea vieții individuale a omului cu viața lui Christos și absorbirea individului în *corpus mysticum* al Bisericii. Ea este mai degrabă opusul acestei concepții.

ortodox, cuaternitatea naturală poate fi declarată „diabolica fraus", iar dovada principală ar fi asimilarea celui de-al patrulea aspect care reprezintă partea condamnabilă a cosmosului creştin. Cred că Biserica trebuie să respingă orice încercare de a lua în serios astfel de rezultate. Poate că trebuie chiar să condamne orice apropiere de asemenea experienţe, de vreme ce nu poate să permită ca natura să unească ceea ce ea, Biserica, a despărţit. Vocea naturii e clar perceptibilă în toate aceste trăiri legate de cuaternitate, şi asta trezeşte vechea suspiciune faţă de tot ce aminteşte, fie şi pe departe, de inconştient. Cercetarea ştiinţifică a viselor este vechea oneiromanţie în altă haină şi de aceea poate tot atât de condamnabilă ca orice altă artă ocultă. Paralele apropiate de simbolismul viselor se găsesc în tratatele alchimiştilor şi sunt la fel de eretice ca şi acelea.[91] Aici se află, după cât se pare, motivul principal al tăinuirii lor în spatele unor metafore protectoare.[92] Afirmaţiile simbolice ale vechii alchimii izvorăsc din acelaşi inconştient ca şi visele moderne, iar în ele se manifestă, tot aşa, vocea naturii.

Dacă am mai trăi în condiţiile Evului Mediu, când existau puţine 106
îndoieli cu privire la ultimele lucruri şi când orice istorie a lumii începea cu Geneza, am putea să lăsăm deoparte visele şi altele asemenea. Din păcate, trăim în condiţii moderne, în care ultimele lucruri sunt îndoielnice, în care există o preistorie uriaşă ca întindere şi în care oamenii sunt conştienţi de faptul că dacă există cumva o experienţă numinoasă, aceasta este experienţa psihicului. Noi nu putem continua să ne reprezentăm un empireu înconjurând tronul lui Dumnezeu şi nici în vis nu ne-ar trece prin cap să-l căutăm pe Dumnezeu dincolo de sistemul căii lactee. Dar ni se pare că sufletul omenesc ascunde mistere, căci pentru omul empiric orice experienţă religioasă constă într-o stare sufletească specială. Dacă vrem să ştim

91 Trimit în principal la operele care conţin legende alchimiste (povestiri didactice). Un exemplu bun este MAIER, *Symbola aureae mensae* (pp. 569 şi urm.), conţinând acea *peregrinatio* simbolică.

92 După câte ştiu, literatura alchimică nu conţine plângeri privind prigonirea ei de către Biserică. Autorii fac de obicei aluzii la misterul uriaş al *magisterium*-ului [învăţământului] ca motiv al tăinuirii.

ceva din ceea ce înseamnă experienţa religioasă pentru aceia care o fac, avem azi ocazia să-i studiem toate formele imaginabile. Şi dacă, în genere, ea înseamnă ceva, atunci pentru cei care o au, înseamnă totul. Aceasta este în orice caz concluzia inevitabilă la care ajungem studiind cu grijă dovezile. S-ar putea chiar defini experienţa religioasă drept acea experienţă caracterizată de o evaluare maximă, indiferent de conţinuturile ei. Atitudinea intelectuală modernă, situată sub verdictul „extra ecclesiam nulla salus" [„în afara Bisericii, nicio mântuire"], se va adresa sufletului ca celei din urmă speranţe. Unde în altă parte am putea dobândi experienţă? Răspunsul va fi mai mult sau mai puţin de genul celui pe care l-am descris. Vocea naturii va răspunde, şi toţi cei pentru care chestiunea spirituală a omului înseamnă ceva vor fi confruntaţi cu noi probleme creatoare de confuzie. Suferinţa sufletească a pacientului meu m-a silit să fac încercarea serioasă de a înţelege cel puţin câteva din simbolurile produse de inconştient. Deoarece ar duce mult prea departe să intru într-o dezbatere asupra consecinţelor atât intelectuale, cât şi morale, trebuie să mă mulţumesc aici cu o simplă indicaţie.

107 Figurile simbolice principale ale unei religii sunt întotdeauna expresia atitudinii, în special morale şi spirituale, care îi este acesteia proprie. Amintesc, de pildă, de cruce şi de diferitele ei semnificaţii religioase. Un alt simbol principal e trinitatea. Aceasta are un caracter exclusiv masculin. Inconştientul însă o transformă în cuaternitate, care este totodată o unitate, la fel cum cele trei persoane ale trinităţii sunt unul şi acelaşi Dumnezeu. Vechii filosofi ai naturii prezentau trinitatea, în măsura în care era „imaginata in natura", drept cele trei *asomata* sau *spiritus*, sau *volatilia*, anume apa, aerul şi focul. Cea de a patra componentă era *somaton*-ul, pământul sau corpul. Acesta era simbolizat de fecioară.[93] În acest fel ei au alăturat elementul feminin

93 Vezi [fig. 232 în: JUNG, *Psychologie und Alchemie* din REUSNER] *Pandora* (glorificarea corpului sub forma înălţării la cer a Mariei). AUGUSTIN a simbolizat Fecioara şi prin pământ: „Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est." [„Adevărul din pământ a răsărit, căci Christos din Fecioară s-a născut."] (*Sermones*, 189, II.) Acelaşi lucru la Tertullian: „Illa terra virgo nondum pluviis rifata nee in imbribus foecundata." [Acel pământ feciorelnic n-a fost încă

trinității fizice și au creat, drept urmare, cuaternitatea sau cercul tetradic, al cărui simbol era *rebis*-ul[94] hermafrodit, *filius sapientiae* [fiul înțelepciunii]. În mod cert, filosofii naturii din Evul Mediu înțelegeau prin cel de-al patrulea element pământul și femeia. Principiul răului nu era amintit pe față, dar el apare în caracterul toxic al *primae materiae* și în alte aluzii. Cuaternitatea din visele moderne este o creație a inconștientului. Așa cum am explicat în primul capitol, inconștientul este adesea personificat prin anima, o figură feminină. S-ar zice că simbolul cuaternității provine din ea. Anima ar fi deci o *matrix*, pământul fertil al cuaternității, o *Theotokos* [Maica Domnului] sau *Mater Dei*, tot așa cum și pământul a fost interpretat ca Maica Domnului. Dar fiindcă în dogma trinității femeia, ca și răul, este exclusă din divinitate, elementul malefic ar constitui, și el, o parte a simbolului religios, dacă acesta ar fi o cuaternitate. Nu e nevoie de eforturi speciale de imaginație pentru a ghici consecințele spirituale, cu bătaie lungă, ale unui astfel de simbolism.

udat de ploaie și nici fecundat de ape.] (*Adv. Judaeos*, 13, în Migne, PL II, col. 635.)

94 „Constituit din două lucruri", anume piatra (*lapis philosophorum*), care unește în sine natura masculină cu cea feminină. [Cf. *Psychologie und Alchemie*, fig. 125.]

3
ISTORIA ŞI PSIHOLOGIA UNUI SIMBOL NATURAL

108 Deşi n-aş vrea să descurajez curiozitatea filosofică, prefer să nu mă pierd într-o discuţie privind aspectele etice şi intelectuale ridicate de problema simbolului cuaternităţii. Însemnătatea sa psihologică nu e defel mică, în special din punct de vedere practic. Aici nu ne ocupăm, ce-i drept, de psihoterapie, ci de aspectul religios al anumitor fenomene psihice, dar aş vrea totuşi să subliniez faptul că cercetările psihopatologice au fost acelea care m-au determinat să dezgrop figurile şi simbolurile istorice din praful mormintelor lor.[95] Când eram tânăr psihiatru nu aveam habar că voi ajunge vreodată să fac asemenea lucruri. Nici nu iau în nume de rău cuiva dacă dezbaterea lungă legată de simbolul cuaternităţii, de *circulus quadratus*, precum şi încercările eretice de a completa dogma trinitară i se par trase de păr şi peste măsură de exagerate. De fapt, tot discursul meu despre cuaternitate nu este decât o introducere, din păcate scurtă şi insuficientă, la ultimul fragment de vis ce încununează în totalitate cazul pacientului meu, ales ca exemplu.

109 Încă de la începutul seriei noastre de vise apare cercul. El ia, de pildă, forma unui şarpe, care descrie un cerc în jurul visătorului.[96] Mai târziu apare în vise ca ceas, ca cerc cu un centru, ca disc rotund pentru exerciţii de tragere, ca ceas ce reprezintă un *perpetuum mobile*, ca minge, ca masă rotundă, ca farfurie etc. Pătratul apare şi

95 *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912 [Reeditare în 1952: *Symbole der Wandlung*].

96 O repetare a vechiului simbol al ὀυροβόρος, al „celui care-şi devorează coada".

el cam în același timp sub forma pieței sau a grădinii pătrate cu o fântână arteziană în mijloc. Ulterior apare în legătură cu o mișcare circulară[97]: oameni care se plimbă într-un pătrat; o ceremonie magică (transformarea unor animale în ființe omenești) are loc într-un spațiu pătrat, în ale cărui patru colțuri se află patru șerpi și în jurul căruia se plimbă oameni; visătorul umblă cu taxiul, dând ocol unei piețe pătrate; o celulă pătrată de închisoare, un pătrat gol care se rotește etc. În alte vise cercul era reprezentat de mișcarea circulară, de pildă patru copii poartă un „inel întunecat" și se învârt în cerc. Cercul apare combinat cu cuaternitatea sub forma unei farfurii cu patru nuci situate în cele patru puncte cardinale sau ca masă cu patru scaune. Centrul pare accentuat în mod special. Este simbolizat de un ou în mijlocul unui ring; de o stea formată de o trupă de soldați; de o stea care se învârtește în cerc, la care punctele cardinale sunt reprezentate de cele patru anotimpuri; de pol; sau de o piatră prețioasă etc.

Toate aceste vise duc în cele din urmă la o imagine pe care pa- 110
cientul o înregistrează sub forma unei impresii vizuale apărute brusc. El avusese și cu alte ocazii astfel de vizualizări sau imagini trecătoare, dar de astă dată era o trăire extrem de impresionantă. După cum spunea singur: „Era impresia unei armonii din cele mai sublime." Într-un astfel de caz nu e vorba de impresia *noastră* sau de ce anume gândim *noi* despre ea. E vorba de ce simte în această situație pacientul. Este experiența *lui* și, dacă ea are o influență esențială asupra stării lui, e fără sens să o contraargumentăm. Psihologul nu poate decât să ia act de starea de fapt, iar dacă se simte la înălțimea sarcinii, poate chiar să facă încercarea de a înțelege de ce această viziune are tocmai acest efect asupra acestei persoane. Viziunea a reprezentat o răscruce în dezvoltarea psihologică a pacientului.

Iată textul întocmai al viziunii: 111

„Sunt un cerc vertical și unul orizontal cu un centru comun. Este ceasul universal. E purtat de pasărea neagră.[98]

97 O paralelă orientală e reprezentată de „ciclul luminii" din tratatul chinezesc de alchimie *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, ed. de WILHELM și JUNG.

98 „Pasărea neagră" se referă la viziunea anterioară, în care un vultur negru a dus cu el un inel de aur. [Viziunea e comentată în *Psychologie und Alchemie*, par. 307 și urm.]

Cercul vertical e un disc albastru cu margine albă, divizat în 4 x 8 = 32 părți, pe el se rotește limba.

Cercul orizontal e constituit din patru culori. Pe el stau patru omuleți cu pendule, și de aceea aici se află inelul cândva întunecat, acum de aur (purtat mai înainte de copii).

«Ceasul» are trei ritmuri sau pulsuri:

Pulsul mic: limba cercului vertical albastru înaintează cu 1/32.

Pulsul mediu: o rotire completă a limbii. Totodată cercul orizontal înaintează cu 1/32.

Pulsul mare: 32 de pulsuri medii fac o rotație a inelului de aur."

112 Viziunea rezumă toate aluziile viselor trecute. Ea pare a fi o încercare de a constitui un întreg semnificativ din simboluri fragmentare anterioare, apărute sub formă de cerc, glob, pătrat, mișcare de rotație, ceas, stea, tetradă, timp etc.

113 E, firește, greu de înțeles cum aceste figuri abstracte au putut stârni sentimentul unei „armonii din cele mai sublime". Dacă ne gândim însă la cele două cercuri din *Timaios*-ul lui Platon și la figura platoniană de glob armonios reprezentând *anima mundi*, vom putea găsi eventual drumul care duce la înțelegere. Apoi, noțiunea de „ceas universal" amintește de concepția antică privitoare la armonia muzicală a sferelor. Am avea astfel a face cu un fel de sistem cosmologic. Dacă ar fi o viziune a firmamentului și a rotației sale silențioase, sau a mișcării permanente a sistemului solar, atunci am putea înțelege ușor și aprecia armonia perfectă a imaginii. Am mai putea presupune că viziunea platoniană a cosmosului se întrezărește prin ceața unei conștiințe onirice. Dar în această viziune este ceva care nu coincide total cu perfecțiunea armonioasă a imaginii platoniene. Cele două cercuri au o natură diferită. Nu doar mișcarea, ci și culoarea lor diferă. Cercul vertical e albastru, cel orizontal, care conține patru culori, e de aur. Cercul albastru ar putea lesne simboliza emisfera albastră a cerului, pe când cercul orizontal ar reprezenta orizontul cu cele patru puncte cardinale, personificate prin cei patru omuleți și caracterizate de cele patru culori. (Într-un vis anterior, cele patru puncte erau reprezentate o dată de patru copii, iar altă dată, de cele patru anotimpuri.) Această imagine amintește imediat de reprezentările medievale ale

lumii sub forma unui cerc sau sub aceea a regelui glorios (*rex gloriae*) cu cei patru Evanghelişti sau *melothesii*[99], în care orizontul e constituit din zodiac. Reprezentarea lui Christos victorios pare să fie înrudită cu imaginile asemănătoare ale lui Horus şi ale celor patru fii ai săi.[100] Există şi analogii răsăritene: mandalele budiste sau cercuri care sunt de cele mai multe ori de origine tibetană. Ele sunt, de regulă, alcătuite dintr-o *padma* rotundă, sau lotus, care conţine o clădire sacră, de formă pătrată, cu patru porţi, sugerând cele patru puncte cardinale sau anotimpuri. În centru se află un Buddha sau, mai frecvent, unirea lui Shiva cu Shakti sau un *dorje* (unealtă primitivă), echivalent simbolic.[101] Sunt *yantras* sau instrumente rituale destinate contemplaţiei şi transformării finale a conştiinţei yoghinului în conştiinţa cosmică a divinităţii.[102]

Oricât de apropiate ar fi aceste analogii, ele nu sunt întru totul 114
satisfăcătoare, căci accentuează, toate, în asemenea măsură centrul, încât s-ar zice că urmăresc să pună în evidenţă importanţa figurii din mijloc. Or, în cazul nostru, *centrul este gol*. El constă doar dintr-un punct matematic. Paralelele amintite reprezintă divinitatea demiurgică şi atotstăpânitoare, sau şi omul dependent de constelaţiile cereşti. Simbolul nostru este însă un ceas, care simbolizează timpul. Singura analogie cu un astfel de simbol, pe care o cunosc, este horoscopul. Şi el are patru puncte cardinale şi un centru gol. O altă concordanţă ciudată este mişcarea de rotaţie, amintită în visele precedente şi descrisă de cele mai multe ori ca mergând de la stânga spre dreapta. Horoscopul are douăsprezece case, a căror numerotare merge în sens invers acelor de ceasornic.

Horoscopul însă constă dintr-un singur cerc şi, în plus, nu pre- 115
zintă un contrast între două sisteme evident diferite. Aşa încât şi horoscopul este o analogie nesatisfăcătoare, cu toate că face puţină lumină în ceea ce priveşte aspectul temporal al simbolului nostru. Am

99 Cunoscuţii „omuleţi venesectaţi" sunt *melothesii*.

100 BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection* I, p. 3; *The Egyptian Book of the Dead* (facsimile), Pl. 5. Într-un manuscris din sec. al VII-lea (Gellone), Evangheliştii sunt reprezentaţi nu cu capete omeneşti, ci cu acelea ale animalelor lor simbolice.

101 Un exemplu în *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

102 KAZI DAWA-SAMDUP, *Shrichakrasambhāra Tantra. Tantric texts*, ed. AVALON, VII.

fi siliți să renunțăm la efortul de a găsi paralele psihologice dacă n-am avea tezaurul simbolismului medieval. Printr-o întâmplare fericită am dat de un autor medieval mai puțin cunoscut, din prima parte a secolului al XIV-lea, Guillaume de Digulleville, starețul unei mânăstiri din Châlis, poet normand, care între 1330 și 1355 a scris trei *Pélerinages*.[103] Ele se numesc *Le Pélerinage de la Vie Humaine, de l'Ame et de Jésu Christ*. În ultimul capitol (V) din *Le Pélerinage de l'Ame* găsim o viziune a Paradisului.

116 Paradisul constă din 49 de sfere rotitoare. Ele sunt numite „siècles", secole, și sunt prototipurile sau arhetipurile secolelor pământești. Dar după cum explică îngerul care îl însoțește pe Guillaume, expresia ecleziastică „in saecula saeculorum" [„în vecii vecilor"] nu se referă la timpul obișnuit. Un cer de aur înconjoară toate sferele. Când Guillaume privește spre cerul de aur, observă deodată un cerc mic, de culoarea safirului, cu un diametru de doar trei picioare. El spune despre acest cerc: „Il sortait du ciel d'or en un point et y rentrait d'autre part et il en faisait tout le tour" [„Ieșea din cerul de aur într-un punct și reintra prin altă parte, dându-i astfel ocol."] Evident, cercul albastru mergea ca un disc pe un cerc mai mare, care întretăia sfera de aur a cerului.

117 Aici avem două sisteme diferite, unul de aur, celălalt albastru, unul întretăindu-l pe celălalt. Ce este cercul albastru? Îngerul îi explică din nou lui Guillaume, care e uimit:

> Ce cercle que tu vois est le calendrier,
> Qui en faisant son tour entier,
> Montre des Saints les journées
> Quand elles doivent être fêtées.
> Chacun en fait le cercle un tour,
> Chacune étoile y est pour jour,
> Chacun soleil pour l'espace
> De jours trente ou zodiaque.*

103 Delacotte. *Guillaume de Digulleville, Trois romans-poèmes du XIV-ème siècle.*

* Acest cerc pe care-l vezi e calendarul / Care dând întregului roată / Arată ale sfinților zile / Când ele se cuvin sărbătorite. / Fiecare dă cercului roată / Fiecare stea arată o zi, / Fiecare soare spațiul / De zile treizeci sau zodiacul. (*N. t.*)

Cercul albastru este calendarul bisericesc. Astfel încât avem aici o 118
nouă paralelă — elementul timp. După cum ne amintim, timpul viziunii noastre este caracterizat sau măsurat de trei pulsuri sau ritmuri. Cercul calendarului lui Guillaume măsoară trei picioare în diametru. Afară de asta, când Guillaume priveşte cercul albastru, apar deodată trei spirite, îmbrăcate în purpură. Îngerul lămureşte că aceasta e clipa sărbătorii celor trei sfinţi şi ţine un discurs despre întregul zodiac. Când ajunge la Peşti, aminteşte de sărbătoarea celor Doisprezece Peşti care o precedă pe aceea a Sfintei Treimi. Aici îl întrerupe Guillaume şi-i mărturiseşte îngerului că nu a înţeles niciodată bine simbolul Trinităţii. Îl roagă să fie atât de bun şi să-i explice acest mister. La care îngerul răspunde: „Or, il ya trois couleurs principales: le vert, le rouge et l'or." [„Or, există trei culori principale: verdele, roşul şi aurul"]. Pot fi văzute reunite în coada păunului. Şi adaugă: „Le roi de toute puissance qui met trois couleurs en unité ne peut-il faire aussi qu'une substance soit trois?" [„Regele atotputernic care aşază trei culori în unitate nu poate să facă şi ca o substanţă să fie trei?"] Culoarea de aur, zice el, aparţine Tatălui, roşul Fiului, iar verdele Duhului Sfânt.[104] Apoi îngerul îl avertizează pe poet să nu mai pună alte întrebări şi dispare.

Ştim, din fericire, datorită învăţăturii date de înger că ternarul are
de-a face cu Trinitatea. Şi ştim, de asemenea, că digresiunea noastră 119
anterioară în domeniul speculaţiei mistice referitoare la Trinitate nu era cu totul deplasată. În acelaşi timp întâlnim motivul culorilor, dar din păcate, pacientul nostru are patru, în vreme ce Guillaume, sau îngerul, vorbeşte doar de trei: aur, roşu şi verde. Putem cita aici primele cuvinte ale lui Socrate din *Timaios*-ul lui Platon: „Unu, doi, trei; dar unde e al patrulea?" Sau putem cita cuvintele corespunzătoare ale lui Goethe din *Faust*, din scena cabirilor din Partea a II-a, unde cabirii scot din mare acea misterioasă „figură severă".*

Cei patru omuleţi din viziunea noastră sunt pitici sau cabiri. Ei 120
reprezintă atât cele patru puncte cardinale şi cele patru anotimpuri,

104 Sfântul Duh este autorul verderului (*viriditas*).

* Posibil un *lapsus calamis*. În scena la care se referă autorul (v. 8168 şi urm.) nu cabirii scot o „figură severă" (*ein streng Gebilde*) din mare, ci tocmai ei sunt acele figuri pe care nereidele şi tritonii le scot la suprafaţă. (*N. t.*)

precum și cele patru culori și cele patru elemente. În *Timaios*, ca și în *Faust* și în *Pélerinages*, s-ar zice că se întâmplă ceva cu al patrulea. Cea de-a patra culoare absentă este albastrul. Este culoarea care aparține seriei aur, roșu și verde. De ce lipsește albastrul? Ce nu e în ordine cu calendarul? Sau cu timpul? Sau cu albastrul?[105]

121 Și bătrânul Guillaume s-a împiedicat cu siguranță de aceeași problemă: „Trei sunt, dar unde-i al patrulea?" El e curios să afle ceva despre Trinitate, pe care, după cum spune, n-a înțeles-o bine. Și e cam suspicios fiindcă îngerul s-a grăbit atât de mult să plece, înainte ca Guillaume să-i mai pună și alte întrebări delicate.

122 Eu presupun că Guillaume era destul de inconștient când a văzut cerul deschis, căci altminteri ar fi tras cu siguranță anumite concluzii din ceea ce a observat acolo. Ce ar fi putut să vadă cu adevărat? Mai întâi a văzut sferele sau „les siècles", locuite de cei care atinseseră beatitudinea veșnică. Apoi a privit cerul de aur, „le ciel d'or" și acolo l-a văzut pe Regele cerului stând pe un tron de aur și, alături de el, pe Regina cerului stând pe un tron rotund de cristal. Acest detaliu se referă la faptul că, dintre toți muritori, doar despre Maria se crede că i s-a îngăduit să fie ridicată cu corpul la cer, să se unească cu trupul înainte de învierea generală a morților.

105 Și la Gerardus Dorneus găsim reprezentarea figurilor circulare care se întretaie și se tulbură: anume sistemul circular al trinității, pe de-o parte, și încercarea diabolică de a crea un sistem propriu, pe de altă parte. Astfel, el spune: „Notandum porro, centrum esse unarium, et circulum eius esse ternarium, quicquid autem inseritur inter centrum, et inclusam intrat monarchiam, pro binario habendum est, sive circulus alius,… aut quaevis alia figura sit." [„Să mai observăm că centrul este unar, iar cercul din jurul lui este ternar, iar orice pătrunde între centru și principiul unic inclus, intrând în acesta … trebuie considerat binar, fie că este alt cerc… sau altă figură <geometrică>."] Anume diavolul s-a cvasifabricat dintr-un cerc și a încercat astfel să deseneze un sistem circular, ceea ce însă (din anumite motive) nu i-a izbutit, căci la sfârșit n-a produs decât „figura serpentis duplicis cornua quattor erigentis, et inde monomachiae regnum divisum in se ipsum" [„figura unui șarpe dublu cu patru coarne, prin urmare, un imperiu al duelului, dezbinat în sine"]. Ca binarius în persoană [dualitatea personificată], diavolul nici nu putea să producă altceva. (*De duello*, în *Teatr. chem.*, 1602, I, p. 547.) Diavolul apare ca imitator, ἀντίμιμος, încă din alchimia lui Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs* III, XLIX, 9, pp. 232/225). Cf. în această ordine de idei Schmidt, *Pistis Sophia*, *passim*.

În astfel de reprezentări, Regele este Christosul victorios în conjuncţie cu Biserica, mireasa lui. Dar Christos ca Dumnezeu este totodată — şi aici este lucrul cel mai important — şi trinitatea, care prin alăturarea unei a patra persoane, a Reginei, devine cuaternitate. Perechea regală reprezintă într-o formă ideală unitatea binarului sub domnia Unarului — „*binarius sub monarchia unarii*", cum ar spune Dorneus. Pe deasupra, în cristalul cafeniu este acea „regio quaternaria et elementaria" [„regiune cvadritară şi elementară"], în care s-a prăbuşit cândva „binarius quadricornutus", ridicat la tronul celei mai înalte Mijlocitoare. Astfel tetrada elementelor naturale apare nu doar în vecinătate imediată cu corpul mistic (*corpus mysticum*) al Bisericii-mirese sau cu Regina cerului (*Regina coeli*), adesea greu de distins de prima, ci şi în relaţie nemijlocită cu trinitatea.[106]

Albastrul e culoarea veşmântului celest al Mariei; ea este pământul, 123
acoperit de cortul albastru al cerului.[107] Dar de ce Maica Domnului nu este pomenită? Potrivit dogmei, ea este doar *beata*, iar nu divină. În plus, reprezintă pământul, care e atât corpul, cât şi întunecimea din el. Acesta este motivul pentru care Maria, cea plină de har, Mijlocitoarea cu depline puteri pentru toţi păcătoşii, se află, în ciuda poziţiei ei privilegiate (a neputinţei angelice de a păcătui, *non posse peccare*), într-o relaţie raţional insesizabilă, apropiată, şi totuşi depărtată, cu Trinitatea. În măsura în care este *matrix*, vas şi pământ, deci conţinător, Maria este, pentru viziunea alegorizantă, rotundul desemnat de cele patru puncte cardinale, deci globul pământesc cu cele patru direcţii cardinale, scăunaş al divinităţii sau pătrat al oraşului sfânt, sau „floarea din mare" în care se ascunde Christos[108] — într-un cuvânt, *mandala*. Din motive lesne de înţeles, în reprezentarea tantrică a lotusului, mandala este feminină. Lotusul este locul veşnic al naşterii

106 O întâlnire curioasă dintre ternar şi cvadritate o reprezintă alegorizarea Mariei cu cei trei bărbaţi în cuptorul de foc, unde apare al patrulea, interpretat ca fiind Christos, la Wernher vom Niederrhein (Salzer, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens*, pp. 21 şi urm.).

107 Vezi Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* I, pp. 85 şi urm.

108 Salzer, *loc. cit.*, pp. 66 şi urm.

zeilor. El corespunde trandafirului occidental, în care stă *rex gloriae*, având adesea ca bază cei patru Evanghelişti, corespunzători punctelor cardinale.

124 Pornind de la acest fragment preţios de psihologie medievală, ne facem o idee despre importanţa mandalei pentru pacientul nostru. Ea îi reuneşte pe cei patru şi aceştia funcţionează armonios împreună. Pacientul meu avusese o educaţie catolică şi astfel se confrunta fără să ştie cu aceeaşi problemă care îi dăduse dureri de cap şi lui Guillaume. Pentru Evul Mediu era într-adevăr o mare problemă, pe de-o parte acest mister al Trinităţii, pe de alta acea recunoaştere doar condiţionată a elementului feminin, a pământului, a corpului şi, în definitiv, a materiei care, sub forma pântecelui Mariei, erau lăcaşul sfânt al divinităţii şi instrumentul indispensabil al operei divine de mântuire. *Viziunea pacientului meu este un răspuns simbolic la întrebarea secolelor.* Acesta ar trebui să fie motivul mai profund pentru care imaginea ceasului cosmic îi trezea impresia unei „sublime armonii". Era prima aluzie la o rezolvare posibilă a conflictului pustiitor dintre materie şi spirit, dintre poftele lumii şi iubirea de Dumnezeu. Compromisul jalnic şi ineficient al visului cu Biserica e pe deplin depăşit prin această viziune a mandalei, în care toate principiile contrare sunt împăcate. Dacă e îngăduit să recurg aici la vechea idee pitagoreică, după care sufletul este un pătrat[109], atunci mandala ar exprima divinitatea prin ritmul ternar, iar sufletul ar exprima-o prin cuaternitatea statică, prin cercul împărţit în patru culori. Şi astfel semnificaţia intimă a viziunii n-ar fi altceva decât unirea *sufletului cu Dumnezeu*.

125 În măsura în care ceasul cosmic reprezintă atât cvadratura cercului, cât şi *perpetuum mobile*, aceste două deziderate ale spiritului medieval îşi găsesc expresia adecvată în mandala noastră. Cercul de aur şi conţinuturile sale reprezintă cuaternitatea sub forma celor patru cabiri şi a celor patru culori, cercul albastru reprezintă trinitatea şi mişcarea timpului în concordanţă cu Guillaume. În cazul nostru limba cercului albastru are cea mai rapidă mişcare, pe când cercul de

109 Vezi Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, II, p. 120. După Archytas, sufletul este un cerc sau un glob.

aur se mișcă încet. În cerul de aur al lui Guillaume, cercul albastru e cam incongruent, dar în cazul nostru cercurile sunt legate armonios. Trinitatea este viața, „pulsul" întregului sistem, cu un ritm triplu, bazat însă pe 32, un multiplu de patru. Ceea ce corespunde concepției exprimate mai sus, după care cuaternitatea este o „conditio sine qua non" a nașterii lui Dumnezeu, iar prin aceasta și a vieții intern trinitare pur și simplu. Cercul și tetrada, pe de-o parte, ritmul ternar, de cealaltă parte, se întrepătrund, așa încât unul e cuprins în celălalt. În versiunea lui Guillaume, trinitatea e evidentă, dar cuaternitatea e ascunsă în dualitatea Regelui și a Reginei cerului. Și apoi culoarea albastră nu aparține Reginei, ci calendarului care reprezintă timpul și este caracterizat de atribute Trinitare. Ceea ce pare să corespundă unei întrepătrunderi reciproce a simbolurilor, la fel ca în cazul nostru.

Întrepătrunderile calităților și conținuturilor sunt tipice nu doar 126
pentru simboluri în genere, ci și pentru similititudinea de esență a conținuturilor simbolizate. Fără aceasta din urmă, întrepătrunderea reciprocă nici nu ar fi posibilă. Găsim de aceea interpenetrare și în noțiunea creștină de trinitate, în care Tatăl apare în Fiul, Fiul în Tatăl, Duhul Sfânt în Tatăl și în Fiul sau amândoi în acesta ca Paraclet. Pasul de la Tatăl la Fiu și apariția acestuia într-un anumit moment reprezintă un element temporal, în vreme ce elementul spațial ar fi personificat de Mater Dei. (Calitatea de mamă era inițial un atribut al Duhului Sfânt, care mai apoi a fost numit, de anumiți creștini din epoca primitivă, Sophia-Sapientia.[110] Această calitate feminină n-a putut fi complet distrusă și ea continuă să fie legată de Sfântul Duh, fie și sub forma simbolică de „columbae spiritus sancti" [„porumbelul Duhului Sfânt"].) Dar cuaternitatea lipsește cu totul din dogmă, cu toate că apare în simbolismul creștin primitiv. A se vedea crucea de forma triunghiului isoscel, închisă în cerc, de pe Christosul victorios cu cei patru Evangheliști sau de pe *tetramorphus* etc. În simbolismul de mai târziu al Bisericii, *rosa mystica*, *vas devotionis*, *fons signatus* și *hortus conclusus* [„trandafir tainic", „vas de cucernicie", „izvor

110 Vezi invocarea din *Faptele lui Toma* (Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, p. 422). Cf. apoi „sedes sapientiae" [„scaunul înțelepciunii"] (*Lauret. Litanei*) și lecturile din *Pilde* la sărbătorile consacrate Fecioarei Maria (*Pilde* 8, 22–35).

pecetluit", „grădină ferecată"] apar ca atribute ale Mater Dei și ale pământului spiritualizat.[111]

127 N-ar merita să punem toate aceste corelații într-o lumină psihologică dacă reprezentările trinității n-ar fi decât născociri ale rațiunii umane. Eu am reprezentat însă întotdeauna punctul de vedere după care ele țin de tipul revelației, anume de ceea ce KOEPGEN a numit de curând „gnosis" (ceea ce nu trebuie confundat cu gnosticismul!). *Revelatio* este în primul rând o deschidere a adâncurilor sufletești ale omului, o „revelație", deci în primul rând un mod psihologic, ceea ce însă, după cum se știe, nu spune nimic despre ceea ce ar putea ea să mai fie. Revelația se situează dincolo de știință. Acestei concepții i se opune formula lapidară a lui KOEPGEN, prevăzută cu bunul de tipar al Bisericii: „Astfel, Trinitatea nu e doar o revelație a lui Dumnezeu, ci, totodată, și a omului."[112]

128 Mandala noastră este o reprezentare abstractă, aproape matematică, a unor probleme importante dezbătute de filosofia creștină medievală. Abstracția merge într-adevăr atât de departe, încât fără ajutorul viziunii lui GUILLAUME i-am fi trecut cu vederea rădăcina istorică foarte întinsă. Pacientul nu posedă cunoștințe despre astfel de materiale istorice. El știe ceea ce poate să știe oricine care a beneficiat în prima copilărie de puțină educație religioasă. Personal nu vedea nicio legătură între ceasul său cosmic și vreun simbolism religios oarecare. Ceea ce e lesne de înțeles, căci viziunea nu conține nimic din ceea ce la prima vedere ar aminti de religie. Dar viziunea a urmat imediat după visul cu „casa reculegerii". Iar acest vis a fost, la rândul său, răspunsul la problema ternarității și a cvadrității, pusă într-un alt vis mai vechi. Acolo era vorba de un spațiu pătrat, pe ale cărui patru laturi se aflau patru pahare umplute cu apă colorată; una era galbenă, alta roșie, a treia verde și a patra incoloră. Evident, lipsea albastrul; dar într-o viziune anterioară, albastrul fusese legat de celelalte trei culori, atunci când, în adâncul unei grote, apăruse un urs. Ursul avea patru ochi, care radiau lumină roșie, galbenă, verde și

111 La gnostici, cuaternitatea este hotărât feminină. Vezi IRENAEUS, *Adv. Haereses*, I, XI [trad. de KLEBBA, p. 35].

112 *Die Gnosis des Christentums*, p. 194.

albastră. În mod curios, din visul ulterior a dispărut culoarea albastră. În același timp, pătratul obișnuit s-a transformat într-un dreptunghi, care nu mai apăruse până atunci. Cauza acestei vizibile tulburări era rezistența la elementul feminin reprezentat de anima. În visul despre „casa reculegerii", vocea confirmă acest fapt. Ea spune: „Ceea ce faci e primejdios. Religia nu e impozitul pe care îl plătești spre a te putea lipsi de imaginea femeii, căci imaginea e indispensabilă." Or, „imaginea femeii" este exact ceea ce s-ar numi „anima".[113]

Este normal pentru un bărbat să opună rezistență animei sale, căci 129
ea reprezintă, cum am amintit deja, inconștientul cu toate tendințele și conținuturile sale, excluse până atunci din viața conștientă. Ele fuseseră excluse din cauza unei serii de motive atât reale, cât și aparente. Unele sunt reprimate, altele refulate. De regulă, sunt reprimate, adică sunt conștient și intenționat eliminate acele tendințe care reprezintă suma elementelor antisociale din structura psihică a omului — le numesc „infractorul statistic" din orice ins. Dar tendințele pur și simplu refulate au de obicei un caracter suspect. Ele nu sunt neapărat antisociale, dar nici nu sunt chiar convenționale și adecvate social. Motivul pentru care sunt refulate este, de asemenea, suspect. Unii oameni o fac din pură lașitate, alții dintr-o morală convențională, iar alții, iarăși, din motive de reputație. Refularea este un mod de a lăsa, semiconștient și indecis, lucrurile să meargă în voia lor, sau este disprețuirea strugurilor care atârnă prea sus, sau îndreptarea privirii în altă direcție spre a nu vedea propriile dorințe. Freud a descoperit că refularea este unul dintre mecanismele principale care duc la nevroză. Reprimarea, în schimb, corespunde unei decizii morale conștiente, în vreme ce refularea reprezintă o înclinare destul de imorală de a scăpa de decizii neplăcute. Reprimarea poate produce supărare, conflict și suferință, dar ea nu provoacă niciodată nevroză. Aceasta din urmă este întotdeauna o compensație pentru o suferință legitimă.

Dacă se exclude „infractorul statistic", atunci rămâne domeniul 130
întins al calităților inferioare și al tendințelor primitive care țin de

113 Vezi [Jung,] *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Seele" și „Seelenbild"; [apoi, *Aion*, par. 19].

structura psihică a omului, care e mai puţin ideal şi mai primitiv decât am voi noi să fie.[114] Avem o serie de idei în legătură cu felul în care ar trebui să trăiască un om civilizat, cultivat sau moral, şi facem tot ce putem ca să răspundem noi înşine acestor aşteptări. Dar deoarece natura nu i-a binecuvântat cu aceleaşi bunuri pe toţi fiii ei, unii sunt mai înzestraţi, alţii mai puţin. Astfel, există oameni care izbutesc să trăiască „corect" şi respectabil, adică să nu caute nimănui nod în papură. Fie fac păcate mici atunci când greşesc, fie nu sunt conştienţi de păcatele lor. Suntem mai îngăduitori, după cum se ştie, cu păcătoşii care nu sunt conştienţi de faptele lor. Dar natura nu este defel milostivă cu păcătoşii inconştienţi. Ea îi pedepseşte la fel de dur ca şi când ar fi săvârşit conştient o contravenţie. Descoperim astfel, cum observa odată Henry Drummond[115], că tocmai oamenii foarte evlavioşi — care nu sunt conştienţi de cealaltă latură a lor — sunt aceia care dezvoltă în mod special capricii diabolice ce-i fac insuportabili pentru apropiaţii lor. Faima sfinţeniei poate ajunge până departe, dar traiul cu un sfânt le poate provoca unor indivizi moralmente mai puţin dotaţi un complex de inferioritate sau chiar o izbucnire sălbatică de imoralitate. Morala pare să fie un dar ca şi inteligenţa. Ea nu poate fi pompată fără pagubă într-un sistem căruia nu îi este congenitală.

131 Din nefericire, nu încape îndoială că, în mare vorbind, omul este mai puţin bun decât îşi imaginează că este sau îşi doreşte să fie. Oricine este urmărit de o umbră, şi cu cât ea e mai puţin încorporată în viaţa conştientă a individului, cu atât e mai întunecată şi mai densă.[116] Dacă suntem conştienţi că avem o inferioritate, dispunem de şansa de a o corecta. Inferioritatea vine totodată în contact cu alte interese, aşa încât e supusă permanent modificărilor. Dar dacă este refulată şi izolată de conştiinţă, nu va fi niciodată

114 Un caz special e „funcţia inferioară". Vezi *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v.; [apoi, *Aion*, par. 13 şi urm.]

115 General cunoscut prin cartea *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*. Citatul provine dintr-o mică scriere, anume *Das Beste in der Welt*.

116 Referitor la asimilarea „umbrei", vezi *Psychologische Typen*, Definitionen s.v. [apoi *Aion*, par. 13 şi urm.].

corectată. Pe deasupra, există și primejdia ca într-un moment de neatenție să izbucnească brusc. În orice caz, ea constituie o piedică inconștientă care zădărnicește încercările cele mai bine intenționate.

Ne purtăm trecutul cu noi, anume pe omul primitiv și inferior cu 132
dorințele și emoțiile sale, și ne putem elibera de această povară doar printr-un considerabil efort. Dacă se ajunge la nevroză, avem întotdeauna a face cu o umbră substanțial întărită. Și dacă un astfel de caz poate fi vindecat, atunci trebuie găsită o cale prin care personalitatea conștientă să poată trăi alături de umbră.

Aceasta e o problemă serioasă pentru toți cei care fie sunt ei înșiși 133
într-o astfel de situație, fie trebuie să ajute oameni bolnavi să-și reia viața normală. O simplă reprimare a umbrei este tot atât de puțin un mijloc terapeutic precum este decapitarea față cu durerile de cap. A distruge morala unui om nu ajută de asemenea la nimic, căci i-ar distruge Sinele mai bun, fără de care nici umbra nu ar avea sens. Împăcarea acestor contrarii este una din cele mai importante probleme, care a preocupat spiritele încă din Antichitate. Știm astfel că discipolii unei personalități altminteri legendare din secolul al II-lea, Carpocrates[117], filosof neoplatonician, susțineau, potrivit relatării lui Irineus, doctrina după care binele și răul sunt doar păreri omenești, în schimb sufletele, înainte de despărțirea de corpurile lor, dacă nu vor să se reîntoarcă în temnița acestora, trebuie să consume până la capăt tot ceea ce poate fi trăit. Din întemnițarea în lumea somatică a Demiurgului, sufletul se poate într-o oarecare măsură răscumpăra doar prin îndeplinirea totală a tuturor cerințelor vieții. Existența trupească dată este un fel de frate dușmănos, ale cărui condiții trebuie mai întâi percepute. În acest sens interpretează carpocratienii *Luca*, 12, 58 și urm. (respectiv *Matei*, 5, 25 și urm.):

„Și când mergi cu pârâșul tău la dregător, dă-ți silința să te scapi de el pe cale, ca nu cumva să te târască la judecător, și judecătorul să te dea în mâna

117 Vezi Irenaeus, *Adv. haereses* I, XXV, 4 [trad. germ., p. 76]. Tot astfel, Mead, *Fragments*, p. 231. O succesiune similară de idei se găsește în *Pistis Sophia* (vezi Schmidt, *Pistis Sophia*, p. 215).

temnicerului, iar temnicerul să te arunce în temniță. Zic ție: Nu vei ieși de acolo până nu vei plăti și cel din urmă ban.“ *

În legătură cu cealaltă doctrină gnostică, după care nu putem fi mântuiți de niciun păcat pe care nu l-am comis, recunoaștem și în ea — chiar și atunci când apare camuflată din cauza adversității creștine — o problemă cu bătaie foarte lungă, ridicată de filosofii neoplatonicieni. În măsura în care omul legat somatic, „potrivnicul“, nu e decât „celălalt din mine“, concepția carpocratiană duce în mod evident la următoarea lecțiune din *Matei*, 5, 22 și urm.:

„Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe sine însuși vrednic va fi de osândă. Cine își va spune sie însuși «raka» vrednic va fi de judecata Sinedriului. Cine își va spune «netrebnicule» vrednic va fi de gheena focului. Deci, dacă îți aduci darul tău la altar, iar acolo îți vei aminti că ai ceva împotriva ta, lasă-ți darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi mai întâi și împacă-te cu tine însuți, și apoi venind, adu darul tău. Împacă-te degrabă cu tine însuți cât mai ești cu tine pe drum, ca nu cumva să te dai singur pe mâna judecătorului etc.“**

* *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediția sinodală, 1994. Toate citatele din *Noul Testament* urmează această versiune (siglată în continuare Bib.S.). Citatele din *Vechiul Testament*, respectiv *Geneza*, *Iov*, *Înțelepciunea lui Solomon*, *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*, *Iezechiel*, *Psalmii*, *Proverbele*, *Ecleziastul* și *Cântarea Cântărilor* sunt reproduse după *Septuaginta*, ediție coordonată de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, volumele 1–4 I/II, 6/2, Polirom, 2004–2008 (siglată în continuare LXX). În cazurile în care versiunile germane din *Vechiul Testament* nu concordă cu cele românești, iar citatele sunt urmate de comentarii aplicate la text, am tradus după varianta germană, cu indicațiile corespunzătoare în notă. De asemenea, în câteva locuri am alternat reproducerea versiunii LXX cu Bib.S. în funcție de apropierea față de textul german, cu mențiunea corespunzătoare de subsol. (*N. t.*)

** Referința e neclară. Pasajul din Scriptură la care trimite autorul, inclusiv în versiunea latină și în cea a lui Luther, vorbește de mânia revărsată nu asupra sinelui propriu, ci asupra aproapelui și, consecutiv, de obligația de a cere iertare acestuia: „Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata Sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului. Deci, dacă îți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aminti că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi, venind

De această problematică nu sunt prea îndepărtate cuvintele necanonice ale Domnului: „Omule, dacă știi ce faci, ești mântuit, dacă nu știi, ești blestemat și încălcător de lege".[118] În vecinătatea imediată a ei stă însă parabola despre economul necinstit (*Luca* 16), care este în toate privințele o „piatră a poticnirii". „Et laudavit Dominus vilicum iniquitatis, quia prudenter fecisset." [„Și stăpânul lăudă administratorul necinstit, deoarece lucrase cu iscusință."] *Prudenter* corespunde lui *phronimos* din textul originar, care în germană se traduce cu „prevăzător, rațional, înțelept". Incontestabil, rațiunea apare aici ca o instanță de decizie morală. Poate că putem fi de acord — contra lui IRINEUS — cu această judecată a carpocratienilor și accepta ideea că și ei, asemenea economului necinstit, au știut în mod lăudabil să păstreze aparența. E firesc că mentalitatea mai robustă a Părinților Bisericii n-a putut să aprecieze subtilitatea și meritul acestui argument extrem de practic din punct de vedere modern. Este o problemă vitală a civilizației moderne, dar periculoasă și delicată din punct de vedere etic, aceea de a nu mai ști și a nu mai înțelege de ce viața omului trebuie să fie în sens superior o jertfă. Omul poate să trăiască lucruri uimitoare, dacă acestea au un sens pentru el. Dificultatea este de a crea acest sens. În mod firesc trebuie să fie vorba de o convingere; dar se dovedește că lucrurile cele mai convingătoare pe care omul le poate inventa sunt făcute, toate, după același calapod și sunt prea ieftine pentru a-l sprijini eficient împotriva propriilor sale dorințe și angoase.

Dacă tendințele refulate ale umbrei ar fi doar rele, atunci n-ar fi 134
nicio problemă. Dar, de regulă, umbra nu e decât ceva inferior, primitiv, neadecvat și suspect, nu e un rău absolut. Ea conține și însușiri copilărești sau primitive care însuflețesc și înfrumusețează într-un anumit fel existența omenească; ne lovim însă de regulile moștenite. Publicul cultivat, floare a civilizației noastre actuale, este cumva rupt de rădăcinile sale și pe punctul de a-și pierde legătura cu pământul.

adu darul tău. Împacă-te cu pârâșul tău degrabă, până ești cu el pe cale, ca nu cumva pârâșul să te dea judecătorului, și judecătorul slujitorului și să fii aruncat în temniță." (*N. t.*)

118 PREUSCHEN, *Antilegomena*, pp. 44 și 139.

Azi există puține țări civilizate unde păturile de jos ale populației să nu fie într-o stare de neliniște, stârnită de conflicte de opinie. Într-un număr oarecare de națiuni europene această stare s-a extins și la păturile superioare. Situația atestă la o scară mărită problema noastră psihologică. În măsura în care colectivitățile reprezintă simple aglomerări de indivizi, și problemele lor sunt aglomerări de probleme individuale. Una din părți se identifică cu omul superior și nu poate coborî, cealaltă parte se identifică cu omul inferior și ar vrea să iasă la suprafață.

135 Astfel de probleme nu vor fi niciodată rezolvate prin legi sau artificii. Ele pot fi rezolvate doar prin schimbarea generală de atitudine. Iar această schimbare nu începe cu propagandă, cu adunări de masă sau chiar cu violență. Ea începe cu o transformare în interiorul indivizilor. Ea se va manifesta ca schimbare în simpatiile și antipatiile personale ale indivizilor, în concepția lor de viață și în valorile lor, și doar acumularea unor astfel de schimbări individuale va determina o rezolvare colectivă.

136 Insul cultivat încearcă să-l refuleze pe omul inferior, fără să-și dea seama că astfel îl silește pe acesta să se revolte. E caracteristic pentru pacientul meu faptul că a visat odată cum o unitate militară intenționa „să sugrume tot flancul stâng". Cineva a făcut observația că flancul stâng e deja slab, dar soldații au răspuns că tocmai de acea trebuie „sugrumat". Visul arată cum a procedat pacientul cu omul său inferior. Evident, aceasta nu e metoda corectă. În schimb, visul cu „casa reculegerii" arată că un răspuns corect e atitudinea religioasă. Mandala pare să fie tocmai o amplificare a acestui punct special. Am văzut că mandala istorică a slujit drept simbol în vederea clarificării filosofice a naturii divinității, sau a reprezentării ei în formă vizibilă cu scopul de a fi adorată, sau ca în Orient ca *yantra* în exercițiile yoghine. Totalitatea („perfecțiunea") cercului celest și forma pătrată a pământului, care conține cele patru principii sau elemente sau calități psihice[119], sunt expresia completitudinii și a unificării. Astfel, mandala deține

119 În budismul tibetan, cele patru culori sunt legate de patru calități (patru forme ale înțelepciunii). Vezi [comentariul lui JUNG la] EVANS-WENTZ, *Das Tibetanische Totenbuch* [par. 831 și urm. ale acestui volum].

rangul unui „simbol unificator“[120]. În măsura în care unirea lui Dumnezeu cu omul este exprimată de simbolul lui Christos sau de simbolul crucii[121], ne-am putea aștepta ca și ceasul cosmic al pacientului nostru să aibă o semnificație unificatoare similară. Deoarece însă, din cauza analogiilor istorice, avem idei preconcepte, ne-am aștepta ca centrul mandalei să fie ocupat de o divinitate. Centrul însă este gol. Locul divinității e neocupat. Dacă însă analizăm mandala corespunzător modelelor istorice, vedem că zeul este simbolizat printr-un cerc, iar zeița printr-un pătrat. În loc de „zeiță“ am putea spune și „pământ“ sau „suflet“. Contrar prejudecății istorice, trebuie să reținem totuși că (la fel ca în „casa reculegerii“, unde locul icoanei este luat de cuaternitate) nu găsim nici urmă de divinitate în mandala, ci, dimpotrivă, un mecanism. Nu trebuie să trecem cu vederea acest fapt important în favoarea unei opinii preconcepute. Un vis sau o viziune sunt exact ceea ce par să fie. Ele nu sunt o învelișmântare a unui alt lucru. Sunt un produs natural, adică un lucru în sine, fără vreo motivație situată în afara sa. Am văzut multe mandale ale unor pacienți complet neinfluențați, și am găsit aceeași stare de fapt peste tot: niciodată în centrul mandalei nu s-a aflat divinitatea. De regulă, centrul este accentuat. Dar ce găsim acolo este un simbol cu o semnificație foarte aparte. Este, de pildă, o stea, un soare, o floare, o cruce cu brațe egale, o piatră prețioasă, o farfurie plină cu apă sau cu vin, un șarpe încolăcit sau o ființă omenească, dar niciodată un zeu.[122]

Când găsim un Christos victorios în trandafirul de pe fereastra 137
unei biserici medievale, presupunem pe bună dreptate că este

120 Vezi *Pschologische Typen*, Definitionen, s.v. „Symbol“.

121 Crucea are și semnificația unei *pietre de hotar* între cer și infern, prin aceea că este ridicată în cosmos și se întinde în toate direcțiile. (Cf. KROLL, *Gott und Hölle*, p. 183.) O poziție mediană cosmică are și mandala tibetană (comparabilă stupelor semiglobulare din Sanchi, în India), care ajunge adesea exact până la mijlocul Cerului, pornind de pe Pământul situat pe Infern. Am găsit de multe ori același lucru în cazul mandalelor individuale, care în partea de jos reprezintă lumea întunecată, în partea de sus, pe cea luminoasă, sau pătrund până în interiorul acestor lumi. În „ochiul inversat“ sau în „oglinda filosofică“ a lui JAKOB BÖHME (*Viertzig Fragen von der Seele*) se află o încercare similară.

122 [Cf. ilustrațiile din JUNG, *Über die Mandalsymbolik*.]

simbolul central al cultului creștin. Mai presupunem și că fiecare religie înrădăcinată în istoria unui popor este tot atât de mult expresia psihologiei sale ca și, de pildă, forma de guvernare pe care acel popor și-a creat-o. Dacă aplicăm aceeași metodă la mandalele moderne, văzute de oameni în vise sau viziuni, sau pe care le-au dezvoltat prin „imaginație activă“[123], ajungem la concluzia că mandalele sunt expresia unei atitudini pe care nu putem s-o numim decât „religioasă“. Religia este o relație care deține cea mai înaltă sau mai puternică valoare, fie pozitivă, fie negativă. Relația este atât una voluntară, cât și una involuntară, adică putem fi obsedați chiar și în mod inconștient de o „valoare“, deci de un factor psihic încărcat cu energie, sau îl putem accepta conștient. Acel fapt psihologic a cărui forță este maximă în om acționează asemenea unui „zeu“, căci întotdeauna factorul psihic copleșitor este numit zeu. De îndată ce el încetează să mai fie un factor copleșitor, devine un simplu nume. Esența sa e moartă și forța îi dispare. De ce zeii antici și-au pierdut prestigiul și influența asupra sufletelor oamenilor? Pentru că zeii olimpieni și-au încheiat misiunea și un nou mister și-a făcut apariția: *Dumnezeu a devenit om*.

138 Dacă e permis să tragem concluzii din mandalele moderne, ar trebui să-i întrebăm pe oameni dacă se închină la stele, sori, flori sau șerpi. Ceea ce ei vor nega însă și ne vor asigura că globurile, stelele, crucile și altele asemenea sunt simboluri pentru un *centru aflat în ei înșiși*. Iar dacă sunt întrebați la ce anume se referă, devin oarecum perplecși și trimit la o experiență sau la alta, ca în cazul pacientului meu, care a sintetizat singurul lucru pozitiv pe care l-a putut spune despre „ceasul cosmic“ în mărturisirea că viziunea i-a trezit un sentiment de armonie perfectă. Alții, iarăși, mărturisesc că astfel de viziuni le-au avut într-un moment de mare durere sau de deznădejde

123 „Imaginația activă“ este un termen tehnic care se referă la o metodă concepută de mine în vederea conștientizării conținuturilor inconștiente. [Cf. de pildă *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 366 și urm.; *Zum psychologischen Aspekt der Korefigur*, par. 345 și urm. și *passim*; *Mysterium Coniunctionis* II, *passim*; *Über Grundlagen der Analytischen Psychologie*, par. 390 și urm.].

adâncă. Şi iarăşi pentru alţii este o amintire legată de un vis impresionant sau de o clipă în care lupte lungi şi infructuoase au luat sfârşit şi în ei s-a instalat pacea. S-ar putea rezuma ceea ce oamenii povestesc despre experienţele lor cam în felul următor: şi-au revenit, au putut să-şi vadă de ei, au fost în stare să se împace cu ei înşişi şi astfel s-au împăcat şi cu împrejurările şi întâmplările potrivnice. Este acelaşi lucru cu ceea ce înainte se exprima prin cuvintele: „A făcut pace cu Dumnezeu, şi-a jertfit propria voinţă, supunându-se voinţei lui Dumnezeu."

O mandală modernă este o mărturisire involuntară a unei stări 139
spirituale speciale. Nu se află nicio divinitate în mandala şi nu se sugerează niciun fel de supunere faţă de divinitate sau de împăcare cu ea. *Locul divinităţii pare să fie luat de totalitatea omului.*[124]

Oricine vorbeşte de om se referă la Eul său — adică la dispoziţia 140
sa personală, în măsura în care e conştient de ea —, iar dacă vorbeşte de ceilalţi, atunci presupune la ei o constituţie destul de asemănătoare cu a lui. Deoarece însă cercetarea modernă ne-a arătat că conştiinţa individuală se bazează pe un psihic inconştient, indeterminabil şi foarte întins, şi că este inserată în el, trebuie în mod necesar să fie revizuită prejudecată, cumva demodată, după care omul nu este nimic altceva decât propria conştiinţă. Acestei ipoteze naive trebuie să i se opună de îndată întrebarea critică: a cui conştiinţă? Într-adevăr, ar fi o sarcină dificilă să pun în concordanţă imaginea pe care eu o am despre mine însumi cu aceea pe care şi-o fac ceilalţi despre mine. Cine are dreptate? Şi cine este adevăratul individ? Dacă se merge mai departe şi se are în vedere faptul că omul mai este şi ceea ce nici el nu ştie, şi nici ceilalţi nu ştiu — ceva pentru început necunoscut, a cărui existenţă însă poate fi demonstrată —, atunci problema identităţii devine şi mai dificilă. Într-adevăr, e imposibil să se determine întinderea şi caracterul definitiv al existenţei psihice. Dacă vorbim doar de om, atunci ne referim la totalitatea lui nelimitată, o totalitate informulabilă care poate fi exprimată doar simbolic. Eu am ales expresia „Sine" pentru a desemna totalitatea omului, suma datelor

124 Referitor la psihologia mandalei, vezi [comentariul lui JUNG la] *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [par. 31 şi urm.; apoi *Über Mandalasymbolik*, par. 627 şi urm., şi *Mandalas*, par. 713 şi urm.].

sale conștiente și inconștiente.[125] Am preluat această expresie în concordanță cu filosofia orientală[126], care s-a ocupat secole de-a rândul de acele problemele care rezultă atunci când până și înomenirea zeilor este depășită. Filosofia *Upanișadelor* corespunde unei psihologii care a recunoscut de multă vreme relativitatea zeilor.[127] Nu trebuie confundat acest lucru cu o eroare atât de naivă precum ateismul. Lumea este așa cum a fost dintotdeauna, în schimb, conștiința noastră e supusă unor schimbări speciale. Mai întâi, în timpuri îndepărtate, partea principală a vieții psihice era situată aparent în obiecte omenești și neomenești exterioare (ceea ce se poate observa la popoarele primitive din zilele noastre): era proiectată, cum am spune azi.[128] În starea de proiecție mai mult sau mai puțin perfectă, aproape că nu poate exista conștiință. Prin retragerea proiecțiilor s-a dezvoltat treptat cunoașterea conștientă. Știința a început în mod curios să descopere legile astronomice, a început deci cu retragerea proiecțiilor cvasiîndepărtate. Aceasta a fost o primă fază în procesul de dezînsuflețire a lumii. Un pas a urmat altuia: încă din Antichitate zeii fuseseră îndepărtați din munți și fluvii, din copaci și animale. Știința noastră modernă și-a rafinat, ce-i drept, proiecțiile care au atins un grad aproape irecognoscibil, dar viața noastră zilnică încă mișună de proiecții. Se etalează în ziare, în cărți, în zvonuri și în flecăreala socială obișnuită. Toate golurile din care lipsesc niște cunoștințe reale continuă să fie umplute de proiecții. Suntem aproape siguri că știm ce gândesc alți oameni sau care e caracterul lor adevărat. Suntem siguri că anumiți oameni au acele însușiri rele pe care nu le găsim la noi sau că trăiesc acele vicii pe care noi n-o să le avem niciodată. Trebuie să fim în continuare extrem de prudenți spre a nu proiecta prea impudic propria noastră umbră, și suntem încă inundați de iluzii proiectate. Dacă ne-am închipui că cineva ar fi destul de curajos ca

125 Vezi *Psychologische Typen*, s.v. „Selbst"; [apoi *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 274; *Aion*, par. 43 și urm.]

126 Vezi HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*.

127 Despre noțiunea de „relativitate a lui Dumnezeu", vezi *Psychologische Typen*, par. 456 și urm.

128 Acest fapt stă la baza teoriei animismului.

să-şi retragă toate proiecţiile, am vedea atunci un individ conştient de faptul că are o umbră considerabilă. Un astfel de om s-ar încărca cu probleme şi conflicte noi. Ar deveni pentru el însuşi o sarcină gravă, căci acum n-ar mai putea spune că *ceilalţi* fac un lucru sau altul, că *ei* greşesc, şi că trebuie luptat împotriva *lor*. El ar trăi în „casa reculegerii", a concentrării lăuntrice. Un astfel de om ar şti ce este pe dos în lume şi în sine, iar dacă ar învaţa să se descurce cu umbra lui, atunci ar realiza într-adevăr ceva pentru lume. Ar izbuti să răspundă, fie şi într-o măsură infimă, la întrebările uriaşe nerezolvate ale zilelor noastre. Aceste probleme sunt în bună măsură atât de dificile deoarece sunt intoxicate de proiecţii contrare. Cum poate cineva să vadă limpede, dacă nu se vede nici măcar pe sine şi nici acea obscuritate pe care o poartă cu sine, inconştient, în toate acţiunile sale?

Dezvoltarea psihologiei moderne duce la o înţelegere mult mai 141
bună a constituenţilor reali ai fiinţei umane. Având putere supraomenească şi frumuseţe, zeii trăiau la început pe piscurile acoperite de zăpadă ale munţilor şi în întunecimea grotelor, pădurilor şi mărilor. Mai târziu au format un singur Dumnezeu, apoi acesta a devenit om. În zilele noastre acest Dumnezeu-om pare să coboare de pe tronul său şi să dispară în insul obişnuit. De aceea sediul său este gol. Dar din acest motiv omul modern suferă de un hybris al conştiinţei care se apropie de patologic. Acestei constituţii a individului îi corespund în mare hipertrofia şi pretenţia totalitară a ideii de stat. După cum statul încearcă să pună mâna pe individ, tot aşa şi individul îşi imaginează că a pus mâna pe sufletul său; el face chiar din suflet o ştiinţă, pornind de la ideea absurdă că intelectul, care e doar o parte şi o funcţie a psihicului, ar fi suficient ca să cuprindă totalitatea mult mai mare a sufletului. În realitate, psihicul este mama, subiectul şi chiar posibilitatea însăşi a conştiinţei. El trece atât de mult dincolo de graniţele conştiinţei, încât aceasta poate fi lesne comparată cu o insulă într-un ocean. În vreme ce insula e mică şi îngustă, oceanul e nemărginit de întins şi de adânc şi cuprinde forme de viaţă care le depăşesc cu mult, în orice privinţă, ca varietate şi cantitate, pe acelea din insulă. S-ar putea reproşa acestui punct de vedere că n-a făcut dovada faptului că conştiinţa n-ar însemna mai mult decât o mică

insulă într-un ocean. În sine, această dovadă e imposibil de adus, căci întinderii cunoscute a conștiinței i se opune „întinderea" necunoscută a inconștientului, despre care știm doar că există și că prin existența sa influențează în sens restrictiv conștiința și libertatea ei. Oriunde domină inconștientul, acolo este și lipsă de libertate, ba chiar obsesie. Întinderea oceanului nu e în definitiv decât o pildă care alegorizează capacitatea pe care o are inconștientul de a limita și amenința conștiința. Empirismului psihologic i-a plăcut de altfel până de curând să considere „inconștientul" — după cum arată și numele lui — doar o absență a conștiinței, așa cum umbra este absența luminii. Nu doar toate epocile de dinaintea noastră, ci și observațiile atente de azi ale fenomenelor inconștiente recunosc că inconștientul posedă o anume autonomie creatoare, pe care o simplă natură fantomatică n-ar putea s-o aibă niciodată. C.G. Carus, E. von Hartmann, într-o oarecare măsură și Arthur Schopenhauer, identificând inconștientul cu principiul demiurgic, au tras concluziile învățăturilor din trecut care, pe baza unei continue experiențe lăuntrice, îi identificau pe zei cu agentul care acționează în chip misterios. Corespunde hipertrofiei moderne a conștiinței, și anume acelui hybris care, neținând seamă de autonomia primejdioasă a inconștientului, o explică pe aceasta doar negativ ca lipsă a conștiinței. Ipoteza zeilor sau a demonilor invizibili ar fi o formulare psihologic mult mai potrivită pentru inconștient, cu toate că ea ar fi o proiecție antropomorfă. De vreme ce dezvoltarea conștiinței pretinde retragerea tuturor proiecțiilor proxime, nicio mitologie în sensul unei existențe nonpsihologice nu poate să dureze. Dacă procesul istoric al dezînsuflețirii lumii, respectiv al retragerii proiecțiilor, va continua ca și până acum, atunci tot ceea ce are în exterior caracter divin sau demonic trebuie să se reîntoarcă în suflet, în interiorul omului necunoscut, de unde s-ar zice că a pornit.

142 Pentru început, eroarea materialistă a fost desigur inevitabilă. De vreme ce tronul lui Dumnezeu n-a putut fi găsit printre sistemele galactice, s-a conchis că nu există deloc Dumnezeu. Cea de-a doua eroare inevitabilă a psihologismului: dacă chiar Dumnezeu e ceva, atunci trebuie să fie o iluzie, având anumite cauze, cum ar fi, de pildă, voința de putere sau sexualitatea refulată. Aceste argumente nu sunt

noi. Lucruri asemănătoare au spus deja misionarii creștini care au doborât zeii păgâni. Dar în vreme ce misionarii din vechime erau conștienți că slujeau unui nou Dumnezeu, combătându-i pe vechii zei, iconoclaștii moderni nu-și dau seama în numele cui distrug vechile valori. Nietzsche s-a simțit, ce-i drept, răspunzător pentru distrugerea Vechiului Testament și totuși s-a supus necesității stranii de a-și întări spatele cu un Zarathustra reînsuflețit, ca un fel de a doua personalitate, un alter ego, cu care s-a identificat în marea sa tragedie *Așa grăit-a Zarathustra*. Nietzsche n-a fost ateu, dar Dumnezeul său era mort. Rezultatul acestei stingeri a fost o scindare în el însuși, care l-a silit să-și personifice prin „Zarathustra" sau, în altă perioadă, prin „Dionysos", celălalt Sine. În cursul bolii lui fatale își semna scrisorile cu „Zagreus", care este Dionysos cel ciopârțit al tracilor. Tragedia din *Așa grăit-a Zarathustra* constă în aceea că Nietzsche însuși a devenit un Dumnezeu, fiindcă Dumnezeul lui a murit; iar acest lucru s-a întâmplat fiindcă el nu era ateu. Era o natură prea pozitivă ca să poată suporta nevroza ateismului din marile orașe. Cel căruia îi „moare Dumnezeul" cade victimă „inflației".[129] „Dumnezeu" reprezintă în realitate poziția sufletească efectiv cea mai puternică, chiar dacă, în sensul formulării lui Pavel, prin asta se înțelege „pântecele" (*Filipeni*, 3,19). Factorul cel mai puternic și, în consecință, cel mai determinant al unui psihic individual constrânge pur și simplu la acea credință sau la acea spaimă, la acea supunere sau la acel devotament pe care un Dumnezeu i le poate pretinde unui om. În acest sens, factorul dominant și inevitabil este „Dumnezeu", și el este absolut, dacă decizia etică a libertății omenești nu izbutește să ridice în fața acestui fapt natural o poziție la fel de invincibilă. În măsura în care o astfel de poziție se dovedește a fi neapărat eficientă, merită să poarte predicatul divinității, respectiv numele unui Dumnezeu „spiritual", căci această poziție sufletească a izvorât din libertatea deciziei etice, deci din convingere. Oamenii decid dacă „Dumnezeu" este „spirit" sau fapt natural, precum viciul morfinomanilor, și deci dacă el reprezintă o putere binecuvântată sau una distructivă.

129 Pentru noțiunea de „inflație", vezi *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 227 și urm.

143 Pe cât de sigure și inteligibile sunt astfel de evenimente sau decizii sufletești, tot pe atât de cert duc la concluzia nonpsihologică eronată, după care omul are în oarecare măsură libertatea de a-și *crea* sau nu un „Dumnezeu". Despre așa ceva nu poate fi vorba, căci fiecare apare pe lume cu o anume dispoziție sufletească ce-i limitează în mare măsură libertatea, ba chiar o face aproape iluzorie. „Liberul-arbitru" este nu doar o problemă filosofică, ci și una practic nesfârșită, căci rar există cineva care să nu fie în mare măsură, sau chiar covârșitor, dominat de simpatii, obișnuințe, pulsiuni, prejudecăți, resentimente și tot felul de complexe. Toate aceste fapte naturale funcționează exact ca un întreg Olimp de zei care vor să li se aducă jertfe, să fie slujiți, temuți și adorați, nu doar de către posesorul individual al acestei campanii de zei, ci și de ambianța lui personală. Lipsa de libertate și obsesia sunt sinonime. Mereu există ceva în suflet care ia în stăpânire și limitează sau reprimă libertatea morală. Pentru a ne ascunde, pe de-o parte, această stare de fapt reală, dar foarte neplăcută, pe de alta pentru a ne face curaj, ne-am obișnuit să folosim acest limbaj, de fapt, apotropaic: „*Eu am* această simpatie sau această obișnuință sau acest resentiment", în loc să constatăm, potrivit adevărului, că „simpatia sau obișnuința sau resentimentul *mă are pe mine*." Cel din urmă mod de exprimare ne-ar costa, în orice caz, și iluzia libertății. Dar mă întreb dacă, într-un sens superior, n-ar fi preferabil să nu ne mai încețoșăm și prin limbaj. Într-adevăr, nu ne bucurăm de o libertate totală, ci suntem mereu amenințați de anumiți factori sufletești care, în calitate de „fapte naturale", pot să pună stăpânire pe noi. Retragerea vastă a unor proiecții metafizice ne expune aproape fără apărare acestui proces în măsura în care ne identificăm imediat cu orice impuls, în loc să-i dăm numele „altuia", ceea ce l-ar ține cel puțin la distanță, așa că n-ar putea să se înstăpânească imediat pe citadela Eului. „Stăpâni" și „puteri" există întotdeauna și nu putem și nici n-avem nevoie să-i creăm. Noi dispuneam doar de posibilitatea de a alege „stăpânul" pe care voim să-l slujim pentru ca slujirea lui să ne apere de a fi stăpâniți de „ceilalți" pe care nu i-am ales. „Dumnezeu" nu este creat, ci ales.

144 Alegerea noastră îl desemnează și-l definește pe „Dumnezeu". Dar alegerea este lucrare omenească, de aceea și definiția dată de ea e finită

şi imperfectă. (Chiar şi ideea de perfecţiune nu presupune nicio perfecţiune.) Definiţia e o imagine care nu ridică în sfera inteligibilităţii starea de fapt necunoscută pe care o desemnează, altminteri am putea spune că am creat un Dumnezeu. „Stăpânul" pe care l-am ales nu este identic cu imaginea lui pe care am schiţat-o în timp şi spaţiu. El acţionează în continuare ca mărime incognoscibilă în adâncul sufletului. Nu cunoaştem nici măcar esenţa unui simplu gând, nemaivorbind, în genere, de ultimele principii ale psihicului. Afară de asta nu dispunem în niciun fel de viaţa lăuntrică a sufletului. Deoarece însă aceasta este o esenţă liberă faţă de noi, nesupusă arbitrarului şi intenţiei noastre, se poate întâmpla ca viul ales şi desemnat prin definiţie să iasă, chiar şi împotriva voinţei noastre, din cadrul imaginii făcute de mâini omeneşti. Caz în care am putea spune eventual împreună cu Nietzsche: „Dumnezeu e mort." Dar mai corect ar fi să spunem: „El a renunţat la imaginea noastră, şi unde oare îl vom putea regăsi?" Interregnul e plin de primejdii, căci faptele naturale vor ridica pretenţii sub forma diferitelor -isme, ceea ce va duce doar la anarhie şi distrugere, căci hybrisul omenesc, ca urmare a inflaţiei, alege Eul, în cea mai ridicolă mizerie a sa, drept stăpân al universului. Acesta este cazul Nietzsche, un semn prevestitor, neînţeles, al unei întregi epoci.

Eul individual al omului e mult prea mic, iar creierul lui mult prea 145
slab spre a-şi putea încorpora total acele proiecţii retrase din lume. Eul şi creierul explodează în fărâme (ceea ce psihiatrul numeşte schizofrenie). Când Nietzsche a spus: „Dumnezeu e mort", a exprimat un adevăr valabil pentru cea mai mare parte a Europei. Nu spusele lui au influenţat popoarele, ci el a constatat un fapt psihologic general răspândit. Urmările n-au întârziat să apară: întunecarea şi înceţoşarea provocată de -isme şi catastrofa. Nimeni nu s-a priceput să tragă o concluzie de pe urma vestirii lui Nietzsche. Nu sună ea aidoma strigătului antic „Marele Pan a murit"[130], care constata sfârşitul divinităţilor naturii?

Viaţa lui Christos este înţeleasă de Biserică, pe de-o parte, ca un 146
mister istoric, pe de alta, ca unul veşnic, ceea ce apare cu deosebire

130 Plutarh, *De defectu oraculorum*, 17 [*Über die eingegangenen Orakel*, p. 126].

limpede în învățătura despre jertfa liturgică. Dintr-un punct de vedere psihologic, această concepție s-ar putea traduce astfel: Christos a trăit o viață concretă, personală și unică, dar care are totodată toate trăsăturile esențiale ale caracterului arhetipal. Acest caracter se recunoaște în relațiile multiple întreținute de amănunte biografice cu motive mitice de largă răspândire. Aceste relații de netăgăduit constituie motivul pentru care cercetarea vieții lui Iisus întâmpină atâtea greutăți în a decupa din relatările evanghelice o viață individuală demitizată. În Evanghelii, relatarea documentară, legenda și mitul sunt întrețesute într-un întreg care tocmai ca atare conferă sens Scripturii și care își pierde de îndată caracterul de totalitate dacă se încearcă să se separe cu scalpelul critic individualul de arhetipal. Viața lui Christos nu constituie o excepție în măsura în care nu puține figuri mari din istorie au realizat mai mult sau mai puțin clar arhetipul vieții eroice cu peripețiile sale caracteristice. Dar și individul obișnuit trăiește inconștient forme arhetipale care, doar din cauza unei ignoranțe psihologice general răspândite, nu mai sunt băgate în seamă. Ba, chiar și aparițiile efemere din vise permit adesea să se recunoască limpede modelarea arhetipală. De fapt, toate fenomenele sufletești sunt în asemenea măsură bazate pe arhetip și întrețesute cu el, încât e nevoie de fiecare dată de un efort critic important pentru a separa în mod clar tipul de individualul unic. În definitiv, orice viață individuală este totodată și viața eonului speciei. Individualul este întotdeauna și „istoric", căci este legat în chipul cel mai strâns de viață; în schimb, relația tipului cu timpul este indiferentă. În măsura deci în care viața lui Christos este într-un grad înalt arhetipală, ea reprezintă în același grad viața arhetipului. Deoarece însă ultimul este premisa inconștientă a fiecărei vieți omenești, prin viața sa revelată se revelează și viața fundamentală, ascunsă, inconștientă a fiecărui individ, adică ceea ce se întâmplă în viața lui Christos se întâmplă întotdeauna și pretutindeni. Cu alte cuvinte, în arhetipul creștin este prefigurată orice viață de acest fel și este exprimată de fiecare dată din nou sau este exprimată o dată pentru totdeauna. În ea este anticipată într-o formă perfectă și problema morții lui Dumnezeu, care ne preocupă aici. Christos este el însuși tipul Dumnezeului care moare și se transformă.

Situația noastră psihologică, de la care am pornit, corespunde 147
acelui „Quid quaeritis viventem cum mortuis ? non est hic“ [„Pentru ce îl căutați pe cel viu printre cei morți? Nu este aici“] (*Luca* 24, 5). Dar unde îl vom găsi pe cel înviat?

Nu aștept din partea niciunui creștin credincios să-mi urmărească 148
mai departe expunerea de idei, care i se poate părea absurdă. Nu mă adresez nici atât acelor *beati possidentes* [„posesori fericiți“] ai credinței, ci acelor mulți pentru care lumina s-a stins, misterul s-a scufundat și Dumnezeu a murit. Pentru majoritatea nu există un înapoi, și de altfel nici nu se știe dacă drumul de întoarcere e întotdeauna cel mai bun. Pentru înțelegerea lucrurilor religioase există azi doar calea de acces psihologică, motiv pentru care mă străduiesc să retopesc formele de gândire istoricește închegate și să le torn în concepțiile experienței directe. Este, firește, o întreprindere dificilă aceea de a regăsi punți care să îmbine viziunea dogmei cu experiența directă a arhetipurilor psihologice, dar cercetarea simbolurilor naturale ale inconștientului ne oferă aici materialul de construcție necesar.

Moartea (sau dispariția) lui Dumnezeu nu e nicidecum doar un 149
simbol creștin. Căutarea care urmează morții se repetă și azi după încetarea din viață a lui Dalai Lama, așa cum anual se serba, în Antichitate, prin căutarea Korei. Răspândirea largă pledează pentru existența universală a acestui proces sufletesc tipic: valoarea supremă, dătătoare de viață și de sens, s-a pierdut. Acest proces e tipic, adică este o trăire care se repetă frecvent. Moartea sau pierderea trebuie să se repete mereu; Christos moare mereu, după cum se și naște mereu; căci viața psihică a arhetipului este atemporală în comparație cu dependența noastră individuală de timp. Nu știu care sunt legile după care se manifestă eficient când un aspect, când altul al arhetipului. Știu doar — și astfel exprim cunoștințele unui număr nesfârșit de oameni — că epoca de astăzi e aceea a morții sau a dispariției lui Dumnezeu. Mitul spune: el nu va fi găsit acolo unde i s-a pus trupul. „Trupul“ corespunde formei exterioare, vizibile, a versiunii de până acum, dar trecătoare, a valorii supreme. Mitul spune mai departe că valoarea va reapărea în chip miraculos, dar transformată. Ea se ivește ca un miracol, căci atunci când piere, pare de fiecare dată definitiv

pierdută. De aceea reapariția ei e nesperată. Călătoria în infern din răstimpul celor trei zile ale morții descrie coborârea valorii dispărute în inconștient, unde (învingând puterea întunericului) instaurează o nouă ordine și de unde se ridică până la înălțimea cerului, adică până la claritatea supremă a conștiinței. Deoarece puțini sunt cei care îl văd pe cel înviat, înseamnă că există mari dificultăți în a regăsi și a recunoaște valoarea transformată.

150 Am arătat mai înainte pe baza unui exemplu oniric cum inconștientul produce un simbol natural, pe care l-am numit mandala, căreia îi revine semnificația funcțională a concilierii contrariilor, deci a unei medieri. Aceste idei speculative, simptome ale unui arhetip în mișcare, se pot pentru început urmări, semnificativ, ca forme ambigue fizico-simbolice, până în epoca Reformei, când încearcă să formuleze esența lui „deus terrenus", anume a acelui „lapis philosophorum". În comentariul la *Tractatus aureus* citim de pildă: „Hoc unum, in quod redigenda sunt elementa, est circulus ille exiguus, centri locum in quadrata hac figura obtinens. Est enim is mediator, pacem faciens inter inimicos sive elementa, ut convenienti complexu se invicem diligant: Imo hic solus efficit quadraturam circuli, a multis hactenus quaesitam, a paucis vero inventam."[131] Despre acest „mijlocitor", care este tocmai piatra miraculoasă, se spune la Orthelius: „Nam quemadmodum … supernaturale et aeternum bonum. Mediator et Salvator noster Christus Jesus, qui nos ab aeterna morte Diabolo et omni malo liberat, duarum naturarum divinae scilicet et humanae particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, scilicet coelesti et terrestri, quibus nobis sanitatem restituit, et a morbis caelestibus et terrenis, spiritualibus et corporalibus visibilibus et invisibilibus nos liberat."[132]

131 Tipărit în Mangetus, *Bibl. chem.* I, p. 408 b. [„Acest Unul, la care trebuie reduse elementele, este acel mic cerc care dobândește locul central în această figură pătrată. Căci el este mijlocitorul care aduce pacea între dușmani, adică între elemente, ca ele să se iubească reciproc prin îmbrățișare armonioasă: într-adevăr, doar acesta a realizat cvadratura cercului, pe care mulți au căutat-o până acum, dar puțini au găsit-o."]

132 *Theatr. chem.* (1661) VI, p. 431. [„Căci după cum … binele supranatural și veșnic, Mijlocitorul și Mântuitorul nostru Christos Isus, care ne izbăvește de moartea

E vorba aici de un „mântuitor", care nu vine din cer, ci din adâncul pământului, adică din zona aflată sub conştiinţă. Acolo, acest „filosof" bănuieşte că se află un „spiritus", închis în vasul materiei, o „porumbiţă albă", comparabilă cu *nous*-ul divin din craterul lui Hermes, despre care se spune: „Scufundă-te în acest crater, dacă poţi, recunoscând în ce scop ai fost creat[133] şi crezând că vei urca la El, cel care a trimis craterul pe pământ."[134]

Acest *nous* sau „spiritus" a fost denumit „mercurius"[135], şi la acest 151
arcanum se referă sentinţa alchimică: „Est in Mercurio quicquid quaerunt sapientes." („În Mercur este tot ceea ce caută înţelepţii.") O însemnare foarte veche, atribuită de Zosimos legendarului Ostanes, sună astfel: „Mergi la curenţii Nilului şi acolo vei găsi o piatră, care are un spirit (pneuma)." Dintr-o observaţie care comentează textul reiese că el se referă la mercur (*hydrargyron* = *mercurius*).[136] Acest spirit, care vine de la Dumnezeu, este şi cel care produce verdele mult lăudat de alchimişti, acea *benedicta viriditas*. Mylius afirmă, în această ordine de idei: „Inspiravit Deus rebus creatis… quandam germinationem, hoc est viriditatem." („Dumnezeu a insuflat lucrurilor create … o anumită forţă de germinare, care este verdele.") La Hildegard von Bingen[137] citim în imnul despre Duhul Sfânt, care începe cu „O ignis Spiritus paraclite" [„O focule, Duhule Mângâietor"]: „De te nubes fluunt aether volat, lapides humorem habent, aquae rivulos educunt et terra viriditatem sudat." („De la Tine <Duhule Sfânt>, norii curg, văzduhul zboară, pietrele se umezesc, apele iscă pâraie, iar pământul asudă verdeaţă."). Această apă a

veşnică, de diavol şi de tot răul, este părtaş la două naturi, şi anume cea divină şi cea umană, tot astfel, acest mântuitor pământesc este alcătuit din două părţi, şi anume cea cerească şi cea pământească, prin care ne redă sănătatea şi ne scapă de bolile cereşti şi pământeşti, spirituale şi trupeşti, văzute şi nevăzute."]

133 Cf. o formulă asemănătoare în „Fundamentum" din *Exerciţiile spirituale* ale lui Loyola.

134 *Corpus Hermeticum*, IV, 4, I, pp.150/151.

135 „ … <Mercurium> totum aëreum et spirituale]" [„complet aerian şi spiritual"] (Hoghelande, *De alch. diff.*, în *Theatr. chem*,, 1602, I, p. 183).

136 Berthelot, *Alch. grecs* III, VI, 5, p. 129.

137 [În Daniel, *Thesaurus hymnologicus* V, pp. 201/202].

Duhului Sfânt, ca *hydor theion* sau *aqua permanens,* joacă în alchimie, din cele mai vechi timpuri, un rol important ca simbol al spiritului apropiat de materie, care, după concepţia heraclitiană, a devenit apă. Paralela creştină a fost în acest caz, evident, sângele lui Christos, motiv pentru care apa filosofilor a fost numită şi „spiritualis sanguis".[138]

152 Substanţei misterioase i s-a spus pur şi simplu „rotundum", şi prin asta s-a înţeles „anima media natura" [„suflet cu natură intermediară"], identică cu „anima mundi" [„sufletul lumii"]. Aceasta din urmă este o „virtus Dei" [„puterea lui Dumnezeu"], un organ sau o sferă care îl înconjoară pe Dumnezeu, despre care Mylius afirmă: „<Deum habere> circa seipsum amorem. Quem alii spiritum intellectualem asseruere et igneum[139], non habentem formam, sed transformantem se in quaecunque voluerit, et coaequantem se universis. Qui ratione multiplici quodammodo suis creaturis annectitur."[140] Acestei imagini despre Dumnezeul înconjurat de inelul animei îi corespunde parabola lui Grigorie cel Mare despre Christos şi Biserică: „Femina circumdabit virum" [„Femeia va căuta pe bărbatul ei"] (*Ieremia*, 31, 22).[141] Iar aceasta este o paralelă exactă la reprezentarea tantrică al lui Shiva, îmbrăţişat de Shakti.[142] Din această reprezentare a contrariilor bărbat–femeie unite în centru ia naştere denumirea de „hermaphroditus", dată pietrei. Extensia în fiecare fiinţă individuală a lui Dumnezeu ca „anima media natura" semnifică faptul că până şi în materia neînsufleţită, deci în întunecimea extremă, sălăşluieşte o scânteie divină[143], „scintilla". Filosofii

138 Mylius, *Phil. ref.*, p. 42; Dorneus, *Congeries*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 584; *Turba* în *Art. aurif.* I, p. 89.

139 Iniţial, o reprezentare platonică.

140 *Loc. cit.*, p. 8. [„ … că <Dumnezeu are> în jurul său o iubire despre care alţii spun că este un spirit intelectual, de foc, fără formă, care se transformă în orice voieşte, se potriveşte cu toate şi este, într-un fel, legat de creaturile sale în multe privinţe."]

141 Gregorius, *Expositione in librum regum*, în PL LXXIX, col. 23.

142 *Barbelo* sau *ennoia* joacă în sistemul barbeliot rolul de *anima mundi.* Bousset consideră numele *barbelo* drept o corupere din παρθένος sau îl traduce prin „în patru este patrul" sau „Dumnezeu este patrul" (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 18[1]).

143 Această idee a fost formulată prin noţiunea de „anima in compedibus", de suflet încătuşat sau închis (Dorneus, *Spec. phil.*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, pp. 272, 298;

naturii din Evul Mediu s-au străduit să facă iarăși ca din „vasul rotund" să apară această scânteie ca o formă divină. Astfel de reprezentări se pot întemeia doar pe existența anumitor condiții psihice inconștiente, căci altminteri n-am putea deloc înțelege de ce mereu și pretutindeni apar aceleași reprezentări fundamentale. Exemplul visului nostru arată în ce măsură astfel de imagini nu sunt descoperiri trudnice ale rațiunii, ci revelații naturale. Ele vor fi probabil găsite mereu în același fel. Doar spun și alchimiștii că *arcanum* a fost inspirat de un vis.[144]

Vechii filosofi ai naturii nu numai că au presimțit tulbure, ci au 153
și afirmat clar că substanța minunată a cărei esență au exprimat-o prin cercul împărțit în patru este *omul* însuși. În *Aenigmata philosophorum*[145] se vorbește de „albus homo", care apare în vasul ermetic. Acestei figuri îi corespunde preotul din viziunile lui Zosimos.

De spag. art., *loc. cit.*, pp. 457, 497). Nu am găsit până acum dovezi că filosofia naturii din Evul Mediu s-ar fi inspirat cumva conștient din tradițiile eretice. Paralelismele sunt însă uimitoare. În textul-Komarios din secolul I (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 8, p. 281) apar deja „încătușații din Hades". Pentru scânteia din întuneric și spiritul închis și captiv în materie, cf. Leisegang, *Die Gnosis*, pp. 154 și urm. și 233. Un motiv asemănător este acela de „natura abscondita", care se găsește atât în om, cât și în toate lucrurile și este înrudită esențial cu „anima". Astfel, Dorneus spune (*De spagirico artificio*, *loc. cit.*, p. 457): „… in humano corpore latet quaedam substantia caelestis naturae paucissimis nota" [„în corpul omenesc este ascunsă o anumită substanță de natură cerească, pe care foarte puțini o cunosc"]. În *Philosophia speculativa*, același autor afirmă: „Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt philosophi, eiusque talem virtutem compererunt, ut miracula fecerit" [„În lucrurile naturale se află un anume adevăr, care nu poate fi văzut cu ochii exteriori, ci este perceput doar de spirit și pe care filosofii l-au experimentat și au descoperit că puterea lui este atât de mare, încât a săvârșit minuni"], *loc. cit.*, p. 298. Noțiunea de „natură ascunsă" apare de altfel deja la Pseudo-Demokritos (Berthelot, *Alch. grecs*, II, III, 6, p. 64).

144 Un exemplu clasic e *Visio Arislei* (*Art. aurif.* I, pp. 146 și urm.). De asemenea, visele lui Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs* III, I-VI, p. 119 și urm.; apoi Jung, *Die Vision des Zosimos*). Revelația lui *magisterium* în vis, în Sendivogius, *Parabola* (Mangetus, *Bibl. chem.* II, p. 575 b).

145 *Art. aurif.* I, p. 151.

În *Buch des Krater*s[146], scriere transmisă în arabă, se află de asemenea o indicaţie importantă în discuţia dintre omul spiritual şi cel profan (dintre *pneumatikos* şi *sarkikos* în epoca gnostică). Omul spiritual îi spune celui profan: „Es-tu capable de connaître ton âme d'une manière complète? Si tu la connaissais comme il convient, et si tu savais ce qui peut la rendre meilleure, tu serais apte à reconnaître que les noms que les philosophes lui ont donnés autrefois ne sont point ses noms véritables … O noms douteux qui ressemblez aux noms véritables, que d'erreurs et d'angoisses vous avez provoquées parmi les hommes!" Numele se referă iarăşi la piatra filosofală. Într-un tratat atribuit lui Zosimos, dar care s-ar zice că provine mai degrabă din literatura arabo-latină, se vorbeşte inechivoc de *lapis*: „ … et ita est ex homine, et tu es eius minera … et de te extrahitur … et in te inseparabiliter manet".[147] Cel mai clar însă o spune Salomon Trissmosin[148]:

Studiază din ce eşti făcut
Şi-ai să vezi ce-aicea este.
Ce studiezi, ce înveţi şi este
E chiar lucrul din care eşti.
Tot ce în afara noastră este
Este şi în noi, Amin.

154 Iar Gerardus Dorneus exclamă: „Transmutemini … in vivos lapides philosophicos!"[149] Nu e desigur nicio îndoială că nu puţini dintre acei căutători au înţeles faptul că natura secretă a pietrei este

146 Berthelot, *La Chimie au moyen-âge* III, p. 50. [Traducerea citatului: „Eşti tu în stare să-ţi cunoşti sufletul de o manieră completă? Dacă l-ai cunoaşte cum se cuvine şi dacă ai şti ce îl poate face mai bun, ai fi apt să recunoşti că numele pe care i le-au dat filosofii cândva nu sunt nume adevărate … O, nume îndoielnice care semănaţi cu numele adevărate, câte erori şi spaime aţi stârnit printre oameni!]

147 *Rosinus ad Sarratantam* (*Art. aurif.* I, p. 311) [„ … şi astfel el este din om, iar tu eşti materialul său brut… şi din tine va fi extras … şi în tine va rămâne de nedespărţit."]

148 *Aureum vellus*, p. 5. Cf. *ros. phil.* (*Art. aurif.* II, p. 292): „a te descifra pe tine însuţi".

149 *Spec. phil.* în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 267. [„Prefaceţi-vă în pietre filosofice vii."]

Sinele omului. Evident, acest „Sine“ nu este gândit ca având o esență identică cu Eul, de aceea pentru început este descris chiar ca o „natură ascunsă“ în materia neînsuflețită, ca spirit, demon[150] sau scânteie de foc. Prin operația filosofică, concepută în cea mai mare parte mental[151], această ființă era eliberată din întuneric și din captivitate, pentru ca, în cele din urmă, să-și serbeze învierea, prezentată adesea sub formă apoteotică și în analogie cu învierea lui Christos.[152] Reiese de aici că nu poate fi vorba în aceste reprezentări de o ființă identificabilă cu un Eu empiric, ci mai degrabă de o „natură divină“, diferită de acesta, psihologic vorbind de un conținut care transcendă conștiința și țâșnește din regiunea inconștientului.

Astfel ne reîntoarcem la experiențele moderne. Ele sunt evident 155
asemenea reprezentărilor fundamentale din Evul Mediu și din Antichitate și de aceea exprimabile prin simboluri identice sau asemănătoare. Reprezentările medievale ale cercului se bazează pe ideea de microcosm, o noțiune care a fost aplicată la piatră.[153] Piatra era un „mundus minor“ precum omul însuși, deci într-o oarecare măsură o imagine interioară a cosmosului, care însă nu se întinde în depărtări nemăsurate, ci într-un adânc la fel de nemăsurat, adică se

150 Asta la Olympiodor (Berthelot, *Alch. grecs* II, IV, 43, p. 104).

151 [Jung,] *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie* [*Psychologie und Alchemie* III].

152 După Mylius (*Phil. ref.*, p. 106) componenta masculină și cea feminină a pietrei trebuie mai întâi ucise, „ut… resuscitentur ressurectione nova incorruptibili; ita quod postea sint immortales“ [„ca să… învie cu înviere nouă, nepieritoare, așa încât după aceea să fie nemuritoare“]. Piatra este comparată cu trupul înviat care în viitor va fi un *corpus glorificatum*. În *Aurea hora* (sau *Aurora consurgens*) se spune: „… simile corpori, quod in die iudicii glorificatur“ [„… asemenea trupului care, în ziua Judecății, va fi glorificat“] (*Art. aurif.* I, p. 201). Cf. Hoghelande, *Theatr. chem.* (1602) I, p. 189; *Cons. coniugii* (*Ars. chem.*), p. 128; *Aurea hora* (*Art. aurif.* I, p. 195); Djâbir, *Le livre de la Miséricorde* (Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, p. 188); *Le livre d'Ostanes* (Berthelot, *loc. cit.*, pp. 116 și urm.); Komarios (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 15, p. 283 și urm.); Zosimos (Berthelot, *loc. cit.*, III, VIII, 2, p. 144 și III, I, 2, p. 318); *Turba philosophorum* (ed. Ruska, p. 139); Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 599 și urm.; *Ros. phil.* (*Art. aurif.* II) fol. 2 a IV, ilustrația.

153 *Aphorismi Basiliani*, în *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 368. Theobald de Hoghelande, *loc. cit.* (1602) I, pp. 178 și urm.; Dorneus, *Congeries*, *loc. cit.*, p. 585, și în multe alte locuri.

întinde de la mic la cel mai inimaginabil mic. De aceea Mylius a numit acest centru şi „punctum cordis“ („centrul inimii“).[154]

156 Experienţa formulată prin mandala modernă este tipică pentru oamenii care nu mai pot proiecta în continuare imaginea divină. Ca urmare a retragerii şi introiecţiei imaginii, ei riscă inflaţia şi disoluţia personalităţii. Limitările rotunde sau pătrate ale centrului au de aceea scopul de a crea ziduri protectoare sau un *vas hermeticum*, spre a se evita o izbucnire sau o dezmembrare. Astfel, mandala desemnează şi sprijină o concentrare exclusivă pe centru, adică tocmai pe Sine. Această stare este orice altceva decât egocentrism. Ea înseamnă, dimpotrivă, o autolimitare extrem de necesară, destinată evitării inflaţiei şi disocierii.

157 Limitarea are, după cum am văzut, şi semnificaţia a ceea ce a fost desemnat prin *temenos*, anume o zonă a templului sau un loc oarecare izolat şi sacru. În acest caz cercul apără sau izolează un conţinut sau proces interior care nu trebuie amestecat cu lucruri exterioare. Astfel, mandala repetă simbolic mijloace şi căi arhaice care cândva au fost realităţi concrete. După cum am amintit deja, locuitorul *temenos*-ului era zeul. Dar prizonierul sau locuitorul bine apărat al mandalei pare să nu fie zeu, căci simbolurile folosite, de pildă stele, cruci, globuri etc., nu reprezintă o zeitate, ci mai degrabă, evident, o parte importantă a personalităţii umane. S-ar putea spune că omul însuşi sau sufletul său interior este prizonierul sau locuitorul apărat din mandală. Deoarece mandalele moderne sunt paralele uimitor de apropiate de vechile cercuri magice, în al căror centru găsim adesea divinitatea, e clar că în mandala modernă omul, adică fundamentul adânc al Sinelui, nu a înlocuit divinitatea, ci într-o oarecare măsură a simbolizat-o.

158 E remarcabil că acest simbol reprezintă un fapt natural şi spontan şi că e întotdeauna, categoric, o creaţie ţâşnită din inconştient, după cum arată limpede visul nostru. Dacă vrem să ştim ce se întâmplă în cazul în care ideea de Dumnezeu nu mai este proiectată ca o entitate autonomă, atunci iată care este răspunsul sufletului inconştient: inconştientul creează ideea unui om zeificat sau divin, întemniţat,

154 *Phil. ref.*, p. 21.

ascuns, protejat, de cele mai multe ori depersonalizat şi reprezentat printr-un simbol abstract. Simbolurile conţin adesea aluzii la reprezentarea medievală a microcosmosului, ca de pildă ceasul cosmic în cazul pacientului meu. Multe procese care duc la mandala şi ea însăşi par confirmări directe ale unor speculaţii medievale. Este ca şi cum oamenii ar fi citit vechile tratate despre piatra filosofală, apa divină, rotundul, cvadratura, cele patru culori etc. Şi totuşi ei n-au avut niciodată de-a face cu această filosofie şi cu simbolismul ei obscur.

E dificil să se evalueze corect astfel de fapte. Dacă vrem în primul 159
rând să accentuăm paralelismul lor evident şi impresionant cu simbolismul medieval, atunci ar trebui să le declarăm ca fiind un fel de regresie la modul de gândire arhaic şi medieval. Unde apar însă astfel de regresii apare, întotdeauna şi o adaptare inferioară, precum şi o lipsă corespunzătoare de destoinicie. Un astfel de rezultat însă nu este deloc tipic pentru dezvoltarea psihologică prezentată aici. Dimpotrivă, stările nevrotice şi disociate se ameliorează considerabil şi întreaga personalitate are parte de o transformare în bine. Din acest motiv problema în discuţie nu trebuie, după părerea mea, interpretată ca simplă regresie, ceea ce ar echivala cu constatarea unei stări patologice. În ce mă priveşte, înclin mai degrabă să interpretez aparenta imitare regresivă a psihologiei mandalei[155] drept continuarea unui proces de dezvoltare spirituală, început în Evul Mediu timpuriu sau şi mai înainte, în vremurile creştinismului primitiv. Există dovezi documentare că simbolurile esenţiale ale creştinismului existau parţial încă din primul secol. Mă refer la tratatul grecesc intitulat *Komarios, marele preot, o învaţă pe Cleopatra arta divină.*[156] Textul este de origine egipteană şi nu trădează nicio influenţă creştină. Aceleiaşi orientări îi aparţin textele mistice din Pseudo-Demokritos şi Zosimos.[157] La acest din urmă autor se observă totuşi influenţe

155 Koepgen (*Die Gnosis des Christentums*) vorbeşte foarte corect despre gândirea „în formă de cerc" a gnozei, ceea ce e o altă expresie pentru gândirea totalităţii (simbolic: gândirea rotundului).

156 Berthelot, *Alch. grecs* IV, XX, pp. 278 şi urm. După Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, probabil cel mai vechi text din secolul I. Vezi şi Hammer Jensen, *Die älteste Alchymie*.

157 Berthelot, *Alch. grecs* III, I şi urm., pp. 117 şi urm.

iudaice și creștine, cu toate că simbolismul principal e neoplatonician și strâns legat de filosofia din *Corpus Hermeticum*[158].

160 Faptul că simbolismul legat de mandala este strâns înrudit cu reminiscențe care urcă până la izvoare păgâne aruncă o lumină specială asupra acestor fenomene moderne. Ele continuă o direcție de gândire gnostică, fără să se bazeze pe o tradiție directă. Dacă ipoteza mea, după care orice religie este expresia spontană a unei stări sufletești generale, e corectă, atunci creștinismul a exprimat o stare predominantă la începutul erei noastre și apoi în câteva din secolele care au urmat. Dar o stare sufletească determinată, care domină într-un anume interval de timp, nu exclude existența în altă epocă a altor stări sufletești. Și aceste stări sunt apte de expresie religioasă. Creștinismul a trebuit o vreme să lupte pentru existența sa cu gnosticismul, care corespundea unei stări sufletești cumva diferite. Gnosticismul a fost complet distrus, iar rămășițele sale sunt atât de puternic mutilate, încât e necesar un studiu special pentru a putea în genere să ne facem o idee despre semnificația lui lăuntrică. Dacă însă rădăcinile istorice ale simbolurilor noastre trec dincolo de Evul Mediu și ajung în Antichitate, ele sunt în mod sigur de găsit în mare parte în gnosticism. Nu mi se pare ilogic ca o stare psihică reprimată cândva să se ridice din nou la suprafață atunci când ideile principale ale condițiilor care au reprimat-o pierd din influență. Cu toate că erezia gnostică a fost distrusă, ea a supraviețuit totuși sub o formă ei însăși neștiută de-a lungul întregului Ev Mediu, anume sub haina alchimiei. E un fapt bine cunoscut că aceasta consta din două părți — pe de-o parte cercetarea chimică propriu-zisă, pe de alta, „teoria" sau „filosofia"[159]. După cum se vede din titlul scrierilor lui Pseudo-Demokritos, din secolul I, *φνζικα και μυστικα*[160], ambele aspecte se leagă între ele încă de la începutul erei noastre. Același lucru e valabil pentru *Papirusurile din Leyda* și pentru scrierile lui Zosimos. Punctele de vedere religioase sau filosofice ale alchimiei antice erau clar gnostice. Punctele de vedere ulterioare s-au rotit în jurul următoarei idei centrale: *anima mundi*,

158 Scott, *Hermetica*.

159 Vezi *Erlösungvorstellungen in der Alchemie* [*Psychologie und Alchemie* III].

160 Berthelot, *Alch. grecs* II, I și urm., pp. 43 și urm.

demiurgul sau spiritul divin, care a îmbrățișat apele haotice de la începuturi, a rămas în materie într-o stare potențială și astfel s-a menținut haosul inițial.

La alchimiștii greci întâlnim de timpuriu ideea „pietrei care conține un spirit".[161] „Piatra" e *prima materia*, numită *hyle* sau haos sau *massa confusa* [„masă nedeslușită"]. Terminologia alchimică se baza pe *Timaios* al lui Platon. Astfel, J.Ch. Steebus spune: „… materia primordială, care trebuie să fie recipient și maică a celor făcute și care pot fi văzute, nu trebuie să fie denumită nici pământ, nici aer, nici foc, nici apă, nici ceva făcut din acestea și nici ceva din care acestea sunt făcute, ci o anumită specie care nu poate fi văzută, este informă și le cuprinde pe toate"[162]. Același autor mai numește *prima materia* și „pământ primordial haotic, *hyle*, *chaos*, abis, maică a tuturor lucrurilor … acea materie primordială, haotică … a fost umezită prin înrâurirea Cerului, iar pe lângă aceasta, împodobită de Dumnezeu cu nenumăratele Idei ale speciilor…"[163] El explică cum duhul lui Dumnezeu a coborât în materie și cum s-a transformat acolo: „… că Duhul lui Dumnezeu a fecundat dintr-o singură îmbrățișare apele de sus și le-a făcut ca lăptoase … Așadar, îmbrățișarea Duhului Sfânt a odrăslit în apele de deasupra tăriei [după *Geneză* 1, 6 și urm.] o putere ce pătrunde foarte fin și încălzește totul și care, îmbinându-se cu lumina, zămislește în regnul mineral al celor de jos pe șarpele lui Mercur [care se referă, de asemenea, la caduceul lui Esculap, dat fiind că șarpele este și la originea panaceului — *medicina catholica* <leacul universal>], în cel vegetal — verdeața binecuvântată [clorofila], în cel animal — forța plastică, astfel încât duhul apelor de deasupra tăriei, împreunat cu lumina, pe bună dreptate poate fi numit

161 [Acest paragraf, până la nota 180 inclusiv (ediția 1986), constituie în prima ediție (1940) o singură notă de subsol, întinsă pe mai multe pagini, motiv pentru care editorii (1963) au preluat-o în text; (în noua ediție din 1986, este vizibilă prin corpul mai mic al caracterelor).] Berthelot, *Alch. grecs* III, VI, pp. 127 și urm.

162 „ … materia prima, quae receptaculum et mater esse debet eius quod factum est, et quod videri potest, nec terra, nec aër, nec ignis, nec aqua debet dici, nec quae ex his, neque ex quibus haec facta sunt, sed species quaedam, quae videri non potest, et informis est, et omnia suscipit" (*Caelum Sephirothicum*, p. 26).

163 „ … primaeva terra chaotica, Hyle, Chaos, abyssus, mater rerum … prima illa chaotica materia … Caeli influentis humectata in super a Deo innumerabilibus specierum Ideis exornata fuit" (*loc. cit.*).

sufletul lumii."[164] „Apele de jos [în schimb] sunt întunecate și resorb în cavitățile lor efluviile luminii."[165] Această doctrină nu se putea fundamenta pe nimic altceva decât pe legenda gnostică despre *nous*, care coboară din sferele superioare și, îmbrățișat de *physis*, devine captivul ei. *Mercurius* al alchimiștilor este un „volatile". Abu'l-Qasim Muhammad[166] vorbește de „Hermes volatilul" (p. 37) și în multe locuri *mercurius* este numit „spiritus". Afară de asta, el este interpretat și ca un Hermes *psychopompos*, care arată drumul spre Paradis.[167] Acesta e, de fapt, rolul unui mântuitor, atribuit *nous*-ului în Ἑρμοῦ πρὸς Τάτ[168]. La pitagoreici, sufletul este înghițit de materie, cu excepția rațiunii.[169] În vechiul *Commentariolus in Tabulam smaragdinam*, cap. XI, Hortulanus vorbește de „massa confusa" sau de „chaos confusum", din care a fost făcută lumea și din care provine și *lapis*-ul mistic. Acesta din urmă a fost comparat, începând din secolul al XIV-lea, cu Christos.[170] Orthelius afirmă: „Mântuitorul nostru Christos Isus … este părtaș la două naturi: tot astfel, acest mântuitor pământesc este alcătuit din două părți, și anume cea cerească și cea pământească …"[171] *Mercurius* captiv în materie a fost identificat în același fel cu Duhul Sfânt. Johannes Grasseus citează: „Darul Duhului Sfânt … acesta este plumbul Filosofilor, pe care ei îl numesc plumbul minereului în care sălășluiește strălucitoarea porumbiță albă, numită sarea metalelor <și> în care constă

164 „Spiritum Dei aquas superiores singulari fotu faecundasse et velut lacteas effecisse … Produxit ergo spiritus sancti fotus in aquis supracaelestibus virtutem omnia subtilissimae penetrantem et foventem, quae cum luce combinans, in inferiorum Regno minerali serpentem mercurii, in vegetabili benedictam viriditatem, in animali plasticam virtutem progenerat, sic ut spiritus supracaelestis aquarum cum luce maritatus, anima mundi merito appellari possit" (*loc. cit.*, p. 33).

165 „Aquae inferiores tenebricosae sunt, et luminis effluvia intra sinuum capacitates absorbent" (*loc. cit.*, p. 38).

166 *Kitāb al'ilm al muktasab*, ed. Holmyard.

167 Cf. Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 592.

168 Scott, *Hermetica* I, pp. 148/149 și urm.

169 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, II, vol. V, p. 158.

170 Petrus Bonus, *Pretiosa margarita novella*.

171 „Salvator noster Christus Iesus… duarum naturarum… particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, scl. caelesti et terrestri" (*Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 431, vezi mai sus p. 107).

cârmuirea lucrării."[172] Referitor la extragerea și transformarea haosului Christophorus din Paris afirmă: „Într-adevăr, în acest haos există potențial substanța și natura prețioasă menționată, într-o singură masă nedesluşită de elemente. De aceea, mintea omenească trebuie să ia seama la acest lucru pentru a transpune cerul nostru în act."[173] „Caelum nostrum" se referă la microcosm și este numit și „quinta essentia". *Caelum* este *incoruptibile* și *immaculatum*. Johannes de Rupescissa numește *quinta essentia* „le ciel humain".[174] E clar că filosofii au transferat viziunea cercului de aur și a cercului albastru asupra aurului filosofic (numit și „rotundum")[175] și asupra chintesenței lor albastre. Expresiile *chaos* și *massa confusa* erau după mărturia lui Bernardus Silvestris, un contemporan al lui Guillaume de Champeaux (1070–1121), de uz general. Opera lui, *De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*[176], a avut o influență largă. Ea vorbește despre neohaosul materiei primordiale, adică a „hyle"-ei[177], despre „materia dominantă, un haos inform, un amestec învrăjbit al aspectului substanței, o masă decolorată, dezbinată în sine…"[178], „massa confusionis" [„masă dezordonată"][179]. Bernardus amintește de *descensus spiritus*: „Dacă Jupiter coboară la sânul soției sale, lumea se zguduie și mână pământul să nască."[180] O altă variantă este aceea a regelui care e scufundat sau ascuns în mare.[181]

172 „Spiritus Sancti donum … hoc est, plumbum Philosophorum, quod plumbum aeris appellant, in quo splendida columba alba inest, quae, sal metallorum vocatur, in quo magisterium operis consistit" (*Acta arcani*, în *Theatr. chem*., 1661, VI, p. 314).

173 „In hoc Chaote profecto in potentia existit dica pretiosa substantia et natura in una elementorum massa confusa. Ideoque ratio humana in id incumbere debet ut caelum nostrum ad actum deducat" (*Elucidarius artis transmutatoriae*, în *Theatr. chem*., 1661, VI, pp. 228 și urm.).

174 *La vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 18.

175 Cf. Maier, *De circulo*, p. 15.

176 Ed. Barach și Wrobel.

177 „Primae materiae, id est hyles confusio" [„Neohaosul materiei primordiale, adică a hyle-ei"] (*loc. cit*., pp. 5 și 18).

178 „Silva regens, informe chaos, concretio pugnax usiae vultus, sibi dissona massa discolor" [„Ansamblu dominant, haos inform, concretizare refractară a înfățișării *ousiei*, masă felurit colorată, discordantă cu ea însăși] (*loc. cit*., pp. 7, 18 și urm.).

179 *Loc. cit*., pp. 56, 10.

180 „Coniugis in gremium Iove descendente movetur mundus et in partum urgeat omnis humum."

181 Cf. Maier, *Symb. aurae mensae*, p. 380; *Visio Arislei*, în *Art. aurif*. I, pp. 146 și urm.

De aceea filosofii, sau „fiii înțelepciunii“, cum se numeau, considerau *prima materia* drept o parte a haosului primordial în care gesta spiritul. Prin „spirit“ ei înțelegeau un pneuma semimaterial, un fel de „subtle body“ (corp subtil), pe care îl mai numeau și „volatil“ și pe care îl identificau chimic cu oxizi sau cu alte combinații decompozabile. Numeau spiritul *mercurius*, ceea ce din punct de vedere chimic înseamnă mercur, dar ca „Mercurius noster“ el nu era un Hg obișnuit, ci îl desemna, din punct de vedere filosofic, pe Hermes, zeul revelației, care în calitate de Hermes Trismegistos era străbunul alchimiei.[182] Intenția lor era de a extrage spiritul divin, primordial, din haos și au numit acest extract *quinta essentia*, *aqua permanens*, *hydor theion*, *baphe* sau *tinctura*. Un alchimist vestit, Johannes de Rupescissa († în jur de 1375), numește chintesența „le ciel humain“ și o consideră o fluiditate albastră și indestructibilă ca cerul. El spune că are culoarea cerului „et notre soleil l'a orné, tout ainsi que le soleil orne le ciel“. Soarele este o alegorie a aurului. El spune: „Iceluy soleil est vray or“. Și continuă: „Ces deux choses conjointes ensemble, influent en nous … les conditions du Ciel des cieux, et du Soleil céleste.“[183] Ideea lui este evident aceea că chintesența, cerul albastru și soarele de pe acest cer trezesc imaginile corespunzătoare ale cerului și ale soarelui celest din noi înșine. Este imaginea unui microcosm albastru și de aur, pe care aș pune-o direct în paralel cu viziunea celestă a lui Guillaume. Culorile sunt însă schimbate între ele: la Rupescissa, discul este de aur și cerul albastru. Pacientul meu, la care apare o ordine asemănătoare, pare să se situeze mai mult de partea alchimiei.

161 Fluiditatea miraculoasă, apa divină care e numită cer, se referă la apele „de deasupra tăriei“ (*Geneza* 1, 7 și urm.). În aspectul său funcțional, ea a fost gândită ca un fel de apă de botez care, la fel ca

182 De pildă: Geniul planetei Mercur îi dezvăluie misterele lui Pseudo-Demokritos (Berthelot, *Alch. grecs*, I, Introduction, p. 236).

183 [„cerul omenesc — și soarele nostru l-a împodobit la fel cum soarele împodobește cerul“ — „Acest soare e aur adevărat“ — „Aceste două lucruri, legate împreună, insuflă în noi condițiile cerului cerurilor și ale soarelui celest.“]

apa Bisericii, posedă „calități creatoare și transformatoare.[184] Biserica catolică săvârșește și astăzi ritualul legat de *benedictio fontis* [„binecuvântarea izvorului (a apei de Botez)"] din *sabbatum sanctum* [„Sâmbăta Mare"] de dinainte de Paște.[185] Ritualul rezidă într-o repetare a „descensus Spiritus sancti in aquam" [„coborârea Duhului

184 Djâbir, în *Livre de la Miséricorde*, afirmă că piatra filosofală corespunde microcosmosului (Berthelot, *La chimie au moyen-âge*, III, p. 179). E greu de presupus că alchimiștii nu au fost influențați de stilul alegoric al literaturii patristice. Ei i-au revendicat chiar pe câțiva dintre Părinții Bisericii ca fiind reprezentanți ai artei regale, de pildă pe Albertus Magnus, Toma d'Aquino și Alanus de Insulis. Un text ca *Aurora consurgens* este plin de aluzii alegorice la Sfânta Scriptură. El îi este chiar atribuit lui Toma d'Aquino. [Cf. lucrarea, apărută între timp, a Mariei-Louise von Franz, *Aurora consurgens*.] Oricum, apa a fost utilizată ca alegorie pentru *Spiritus Sancti*: „Aqua viva gratia Spiritus Sancti" [„Harul Duhului Sfânt este apă vie"] (Rupert, stareț la Deutz, în Migne, PL CLXIX, col. 355); „Aqua fluenta Spiritus Sancti" [„Apa curgătoare a Duhului Sfânt"] (Bruno, episcop de Würzburg, în Migne, PL CXLII, col. 293); „Aqua Spiritus Sancti infusio" [„Apa este o revărsare a Duhului Sfânt"] (Garnerius din St. Victor, în Migne, PL CXCIII, col. 279); apa este și o alegorie pentru *humanitatis Christi* (Gaudentius, în Migne, PL XX, col. 983). Foarte adesea, apa apare ca rouă (*ros Gedeonis*). Roua este, de asemenea, o alegorie a lui Christos: „…ros in igne visus est" [„s-a văzut rouă în foc"] (Romanus de Theophania, în Pitra, *Analecta sacra* I, p. 21); „Nunc in terra ros Gedeonis fluxit" [„Acum a curs pe pământ roua lui Gideon „] (Romanus, *De nativitate*, *loc. cit*., p. 237). Alchimiștii au presupus că *aqua permanens* este dotată cu forța de a transforma un corp în spirit și de a-i conferi indestructibilitate (*Turba philosophorum*, ed. Ruska, p. 197). Apa era numită și *acetum* (oțet), „quo Deus perficit opus, quo et corpora spiritus capiunt et spiritualia fiunt" [„prin care Dumnezeu săvârșește lucrarea și prin care corpurile absorb spiritul și devin spirituale"] (*Turba*, p. 126). Un alt nume este „spiritualis sanguis" [„sânge spiritual"] (*Turba*, p. 129). *Turba* este un tratat latin de la începutul secolului al XII-lea, tradus după o compilație de origine arabă din secolul al IX-lea și al X-lea (Ruska). Conținutul lor provine însă din surse elenistice. Aluzia creștină din *spiritualis sanguis* ar putea să fie de influență bizantină. *Aqua permanens* este mercurul, *argentum vivum* (Hg): „… argentum vivum nostrum est aqua clarissima nostra" [„argintul nostru viu este apa noastră cea mai limpede"] (*Ros. phil*., în *Art. aurif*. II, p. 213). *Aqua* este numită și foc (*ignis*, *loc. cit*., p. 218). Corpul este transformat prin apă și foc, o paralelă perfectă la ideea creștină a botezului și a transformării spirituale.

185 *Missale Romanum*. Ritualul este vechi și cunoscut de prin veacul al VIII-lea ca „benedictio minor <sau maior> salis et aquae" [„binecuvântarea mică <sau mare> a sării și a apei"].

Sfânt în apă"]. Apa obişnuită capătă astfel calitatea divină de a transforma şi de a-i conferi omului renaştere spirituală. Este exact ideea alchimică a apei divine, şi n-ar fi greu să derivăm *aqua permanens* a alchimiei din ritualul binecuvântării fântânilor, dacă „apa veşnică" n-ar fi de origine păgână şi cu siguranţă mai veche decât cealaltă. Găsim apa miraculoasă în primele tratate de alchimie greacă din secolul I.[186] De altfel, şi *descensus spiritus* în *physis* este o reprezentare gnostică de maximă influenţă asupra lui Mani. Şi probabil că influenţele maniheiste au contribuit ca ea să devină o idee principală în alchimia latină. Intenţia filosofilor a fost aceea de a transforma pe cale chimică materia imperfectă în aur, în panaceu sau *elixir vitae*, dar filosofic sau mistic de a o transforma în hermafroditul divin, în cel de-al doilea Adam[187], în trupul înviat, glorificat şi nemuritor[188] sau

186 În *Isis, die Prophetin zu ihrem Sohn Horus* (Berthelot, *Alch. grecs* I, XIII, pp. 31 şi urm.), un înger îi aduce lui Isis un vas mic, plin cu apă clară, *arcanum*-ul. Acesta este evident o paralelă la craterul lui Hermes (*Corpus Hermeticum*, lib. I, IV, pp. 148 şi urm.) şi cel corespunzător din Zosimos (Berthelot, *loc. cit*., III, LI, 8, pp. 235 şi urm.), unde conţinutul este *nous*-ul. La Pseudo-Demokritos (φυσικὰ καὶ Μυστικά) (Berthelot, *loc. cit*., II, L, 6, pp. 64 şi 65/44) se spune despre apa divină că determină transformarea prin aceea că aduce la suprafaţă „natura ascunsă". În tratatul lui Komarios întâlnim apa miraculoasă care produce o nouă primăvară (Berthelot, *loc. cit*., IV, XX, 9 pp. 293/281).

187 Gnosius (în *Hermetis Trismegisti Tractatus vere aureus* etc. cum scholiis Dominici Gnosii, pp. 44 şi 101), vorbind de „Hemaphroditus noster Adamicus", tratează cuaternitatea în cerc. Centrul, un „mediator pacem faciens inter inimicos" [„un mijlocitor care aduce pacea între duşmani"], este clar un simbol unificator (cf. mai sus, par. 150; apoi *Tipurile psihologice*, Definitionen, s.v. „Simbol"]. Hermafroditul provine din „serpens … sepsum impraegnans" [„şarpele … care se fecundează singur"] (*Art. aurif*. I, p. 303), care nu e altceva decât *mercurius*, *anima mundi* (Maier, *Symb. aurae mensae*, p. 43 şi Berthelot, *Alch. grecs* II, IV, 18, p. 87). *Ouroboros*-ul este un simbol hermafrodit. Hermafroditul e numit şi *Rebis* („făcut din doi") şi e reprezentat adesea într-o apoteoză (de pildă, în *Rosarium philosophorum*, în *Art. aurif*. II, pp. 291 şi 359; acelaşi lucru la Reusner, *Pandora*, p. 253).

188 *Aurora cons*. I spune, citându-l pe Senior: „Est unum quod nunquam moritur, quoniam augmentatione perpetua perseverat; cum corpus glorificatum fuerit in resurrectione novissima mortuorum… Tunc Adam secundus dicet priori et filiis suis: Venite benedicti patris mei" [„Există unul care nu moare niciodată, căci stăruie creştere necontenită; când trupul va fi glorificat la învierea morţilor de pe

în *lumen luminum*[189], iluminarea spiritului omenesc sau *sapientia*. După cum am arătat împreună cu Richard Wilhelm, în alchimia chineză a apărut aceeași idee, anume că scopul *opus*-ului *magnum* era să creeze un „corp de diamant".[190]

Toate aceste paralele urmăresc să încadreze istoric observațiile 162
mele. Fără raportare istorică, acestea din urmă ar rămâne spânzurate în aer și ar reprezenta o simplă curiozitate, deși s-ar putea aduce nu puține paralele moderne la visele descrise aici. Cu titlu de exemplu, mai amintesc de visul unei tinere femei. Partea de început a visului se ocupă în principal de amintirea unei trăiri reale, anume o ceremonie de botez la o sectă protestantă, desfășurată în condiții deosebit de grotești, chiar respingătoare. Materialul asociat consta în cristalizarea tuturor dezamăgirilor ei pe plan religios. Visul care a urmat nemijlocit i-a arătat însă o imagine pe care n-a înțeles-o și cu atât mai puțin a știut s-o pună în legătură cu visul precedent. Ar fi fost posibil să i se vină în întâmpinare, dacă s-ar fi pus pur și simplu înaintea celui de-al doilea vis cuvîntelul „în schimb". Iată acest vis:

Ea este într-un planetariu, un spațiu foarte impresionant, acoperit de o boltă cerească. Sus pe cer strălucesc două stele; una este albă; este Mercur. Cealaltă emite însă unde roșietice și calde de lumină și îi este necunoscută. Vede acum că pereții de sub boltă sunt împodobiți cu fresce. Nu poate recunoaște însă clar decât o singură imagine. Este o reprezentare antică a nașterii din copac a lui Adonis.

Interpretează „undele roșiatice de lumină" ca fiind „sentimente 163
calde", „dragoste". Și crede că steaua trebuie să fi fost Venus. Imaginea nașterii din copac o văzuse cândva într-un muzeu și cu acel prilej aflase că Adonis (Attis), ca zeu muritor și reînviat, este și o zeitate a renașterii.

urmă … atunci cel de-al doilea Adam va spune celui dintâi și fiilor acestuia: Veniți, binecuvântații Tatălui meu"].

189 De pildă, Alphidius (probabil din secolul al XII-lea): „… lux moderna ab eis gignitur, cui nulla lux similis est per totum Mundum" [„… din ei se naște lumina de acum, cu care nu se aseamănă nicio lumină din întreaga Lume"] (*Ros Phil.*, în *Art. aurif.* II, p. 248; același lucru la Hermes, *Tract. aureus*).

190 Cf. *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.*

164 În primul vis are loc o critică a religiei ecleziastice, iar în al doilea urmează viziunea mandalică a unui ceas cosmic, căci un planetariu îi corespunde întru totul acestuia. Pe cer se află perechea divină unită, el alb, ea — roșie, invers decât celebra pereche alchimică, unde el este roșu și ea este albă, motiv pentru care se numește Beya (în arabă *al baida*: cea albă), iar el, „servus rubeus" (sclavul roșu), cu toate că în calitate de *gabricus* (în arabă, *kibrit:* sulf), îi este frate. Perechea divină amintește de alegoria creștină a lui Guillaume de Digullevilles. Aluzia la nașterea lui Adonis corespunde acelor vise ale pacienului meu care se ocupau de rituri misterioase legate de creație și reînnoire.[191]

165 În principiu deci cele două vise constituie o repetare cu bătaie lungă a succesiunii de idei a pacientului meu, cu toate că, în afară de mizeria spirituală a epocii noastre, ele nu au nici cel mai mic lucru în comun. După cum am arătat deja, legătura dintre simbolistica modernă, spontană și teoriile și credințele antice n-a apărut pe baza unei tradiții directe sau indirecte, și nici măcar a uneia ezoterice, adesea bănuită, dar niciodată dovedită cu argumente serioase.[192] Cercetarea cea mai atentă cu putință n-a putut să dezvăluie că pacienții mei ar fi cunoscut astfel de cărți sau ar fi avut informații oarecare despre asemenea idei. S-ar zice că inconștientul lor a lucrat în aceeași direcție de idei care s-a manifestat necontenit de-a lungul ultimelor două mii de ani. O astfel de continuitate poate să apară doar presupunând că există o anumită condiție inconștientă ca un dat aprioric ereditar. Prin această ipoteză nu am fireşte în vedere moștenirea unor reprezentări, ceea ce ar fi greu, dacă nu imposibil de dovedit. Eu presupun mai degrabă că însușirea ereditară este un fel de posibilitate formală de a reproduce aceleași idei sau niște idei cel puțin asemănătoare. Am numit această posibilitate „arhetip". Prin urmare, înțeleg prin arhetip o condiție sau însușire structurală proprie psihicului, care este legat cumva de creier.

166 În lumina unor astfel de paralele istorice, mandala simbolizează fie ființa divină, care până atunci dormea ascunsă în corp, iar acum este extrasă și reînsufletită, fie un recipient sau un spațiu în care are

191 Cf. *Psychologie und Alchemie* II.

192 Vezi Waite, *The Secret Tradition in Alchemy*.

loc transformarea omului într-o ființă „divină". Știu că astfel de formulări amintesc fatal de speculații metafizice primitive. Regret această învecinare cu extravaganța, dar asta este exact ceea ce produce și a produs dintotdeauna spiritul omenesc. O psihologie care pretinde a se descurca fără astfel de fapte le exclude în mod artificial. Aș numi asta o prejudecată filosofică, ceea ce din punct de vedere empiric e nepermis. Ar trebui poate să accentuez că prin astfel de formulări nu emitem un adevăr metafizic. E vorba doar de o constatare privitoare la felul în care funcționează spiritul. Și e un fapt că, după viziunea mandalei, pacientul meu s-a simțit mai bine. Dacă se înțelege problema pe care această viziune i-a rezolvat-o, se poate înțelege și de ce el a avut un asemenea sentiment de „sublimă armonie".

N-aș ezita niciun moment, dacă ar fi posibil, să reprim toate 167
speculațiile privind consecințele eventuale ale unei experiențe atât de obscure și de îndepărtate cum este mandala. Pentru mine însă acest tip de experiență nu e nici obscur, nici îndepărtat. Dimpotrivă, el este în profesia mea o chestiune aproape cotidiană. Cunosc un număr destul de mare de oameni care trebuie să ia în serios experiența lor interioară dacă vor efectiv să trăiască. Ei au doar alegerea — ca să mă exprim pesimist — între diavol și Belsebut. Diavolul este mandala sau ceva echivalent, iar Belzebut este nevroza lor. Raționalistul bine intenționat va spune că eu îl alung pe Belzebut cu diavolul și că înlocuiesc o nevroză cinstită cu impostura unei credințe religioase. În ce privește prima situație, n-am nimic de zis, de vreme ce nu sunt expert în metafizică, în schimb, în ce privește a doua situație, trebuie să precizez că nu e vorba de problema credinței, ci de *experiență*. Experiența religioasă e absolută. Despre asta n-avem ce discuta. Cineva poate doar spune că n-a avut niciodată o asemenea experiență, iar interlocutorul va răspunde: „Regret, dar eu am avut-o." Și cu asta discuția se încheie. Nu contează cum gândește lumea despre experiența religioasă; cel care o face posedă marea comoară a unui lucru devenit pentru el izvor de viață, de sens și de frumusețe și care conferă lumii și omenirii o nouă strălucire. El are *pistis* și are pace. Care este criteriul care ne-ar permite să afirmăm că o astfel de viață e ilegitimă, că o astfel de experiență nu e valabilă și că o astfel de *pistis* e iluzie?

Există efectiv un adevăr oarecare mai bun despre ultimele lucruri decât acela care ajută cuiva să trăiască? Acesta e motivul pentru care eu ţin seama de simbolurile create de inconştient. Doar ele sunt capabile să convingă spiritul critic al omului modern. Ele conving subiectiv din motive foarte demodate: sunt überwältigend *copleşitoare*, ceea ce traduce în germană cuvântul latin „convincere", care înseamnă „a învinge" şi a „convinge". Ceea ce vindecă o nevroză trebuie să convingă la fel ca nevroza însăşi; şi de vreme ce aceasta din urmă e cât se poate de reală, şi experienţa care ajută trebuie să aibă o realitate echivalentă. Dacă e să formulăm pesimist, vom spune că trebuie să fie o iluzie foarte reală. Dar ce deosebire există între o iluzie reală şi o experienţă religioasă vindecătoare? E o diferenţă doar de cuvinte. Putem, de pildă, să spunem că viaţa e o boală cu o prognoză foarte proastă: se lungeşte pe ani de zile pentru a se încheia cu moartea; sau că normalitatea e un defect de constituţie general predominant; sau că omul este un animal cu un creier supraevoluat în chip funest. Acest mod de gândire este privilegiul cârcotaşilor obişnuiţi care au digestie proastă. Nimeni nu poate şti ce sunt ultimele lucruri. Trebuie de aceea să le luăm aşa cum le aflăm prin experienţă. Şi dacă o astfel de experienţă ajută ca viaţa noastră sau a celor pe care îi iubim să fie mai sănătoasă, mai frumoasă sau mai completă, sau mai plină de sens, atunci nu putem spune decât că: „A fost mila lui Dumnezeu."

168 În felul acesta nu s-a demonstrat un adevăr suprafiresc şi trebuie să recunoaştem, cu toată smerenia, că experienţa religioasă *extra ecclesia* este subiectivă şi expusă primejdiei unor erori nelimitate. Aventura spirituală a epocii noastre rezidă în predarea conştiinţei umane la discreţia unor factori nedeterminaţi şi nedeterminabili, chiar dacă ni se pare — şi nu fără motive întemeiate — că în nemărginire stăpânesc acele legi sufleteşti pe care niciun om nu le-a inventat, dar care i-au fost împărtăşite de „gnoză" prin simbolismul dogmei creştine, de care zgâlţâie doar imprudenţi smintiţi, nu şi iubitorii de suflet.

II
ÎNCERCARE DE INTERPRETARE PSIHOLOGICĂ A DOGMEI TRINITĂŢII

Noli foras ire, in teipsum redi;
in interiore homine habitat veritas.

[Nu ieşi afară, întoarce-te în tine însuţi;
în omul lăuntric sălăşluieşte adevărul.]

Augustin, *Liber de vera religione*, XXIX (72).

[Primă apariţie în *Eranos-Jahrbuch*, 1940/41. Revăzută şi lărgită în *Symbolik des Geistes* (Rascher, Zürich, 1948; reeditare în 1953) sub titlul „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas".

OBSERVAŢIE PRELIMINARĂ

Cercetarea de faţă are la bază o conferinţă pe care am ţinut-o la 169
congresul Eranos din 1940. Apărută sub titlul „Zur Psychologie der Trinitätsidee“ [„Despre psihologia ideii de Trinitate“], ea nu era decât o schiţă, de care mi-am dat limpede seama încă de la început că trebuia ameliorată. Am simţit ca o datorie morală, ca să zic aşa, reîntoarcerea la acest subiect spre a-l trata potrivit cu demnitatea şi importanţa lui.

Dintr-o serie de reacţii am înţeles foarte clar că interpretarea 170
psihologică a simbolurilor creştine îi scandalizează ocazional pe cititorii mei, chiar dacă ea evită cu grijă să se atingă în vreun fel sau altul de valoarea lor religioasă. Criticii mei ar avea mai puţine de obiectat în cazul unei tratări similare a simbolurilor budiste, a căror sacralitate este la fel de certă. Ceea ce pentru unii e mumă pentru alţii trebuie să fie ciumă. Afară de asta, mă întreb serios dacă pentru simbolurile creştine nu e mult mai primejdios să fie scoase din sfera înţelegerii raţionale şi aruncate în aceea a unei incomprehensibilităţi inaccesibile. Ele sunt prea uşor de sustras privirii, în aşa fel încât iraţionalitatea lor devine o absurditate şocantă. Credinţa e un har care nu e dat tuturor; în schimb, omul are o capacitate de gândire care îi permite să ajungă la lucrurile cele mai înalte. Pavel, în primul rând, şi apoi o serie de venerabili Părinţi ai Bisericii* n-au adoptat, precum

* Dintre cei mai vechi îi amintesc în principal pe CLEMENS DIN ALEXANDRIA († pe la 216), pe ORIGENE († 253) şi pe Pseudo-DIONYSIE AREOPAGITUL (spre sfârşitul secolului al V-lea).

unii moderni, acea atitudine de respingere temătoare a reflecției privitoare la simbolism. Această teamă și îngrijorare legată de simbolurile creștine nu este un semn bun. Dacă ele reprezintă un adevăr mai înalt, lucru de care criticii mei nu se îndoiesc desigur, atunci o știință care și-ar croi drum către înțelegerea lor, procedând de o manieră neînțeleaptă, n-ar face decât să se blameze. În plus, eu nu înclin să atenuez importanța simbolurilor, ci mă ocup de ele fiindcă sunt convins de valabilitatea lor psihologică. Insul care doar crede și nu gândește uită întotdeauna că *el* este acela care se vede necontenit expus dușmanului său strict personal, anume îndoielii; căci acolo unde stăpânește credința, pândește întotdeauna și îndoiala. În schimb, pentru omul care gândește, îndoiala e binevenită, ea fiind cea mai valoroasă treaptă care duce la o cunoaștere mai bună. Oamenii care pot să creadă ar trebui să fie mai răbdători cu semenii lor care nu sunt capabili decât să gândească. Luând-o înainte, credința a cucerit piscul pe care gândirea încearcă, urcând din greu, să-l atingă. Credinciosul să nu-și proiecteze dușmanul obișnuit, îndoiala, asupra celui care gândește și astfel să-l bănuiască de intenții distructive. Dacă cei vechi n-ar fi gândit, azi n-am mai fi avut dogma Trinității. Faptul că, pe de-o parte, dogma e crezută, pe de alta, e obiect de reflecție îi dovedește caracterul viu. De aceea, credinciosul să se bucure că și alții încearcă să escaladeze muntele pe care se află el.

171 Faptul că fac tocmai din simbolul dogmatic cel mai sacru, anume din Trinitate, obiectul unei cercetări psihologice este o întreprindere de a cărei îndrăzneală sunt conștient. Nu dispun de cunoștințe teologice considerabile și din acest motiv trebuie să mă bazez pe prezentări generale, accesibile oricărui laic. Deoarece nu nutresc în niciun fel intenția de a mă adânci în metafizica Trinității, trebuie să mă mulțumesc în esență cu formulările pe care Biserica le-a dat dogmei și să renunț la a mă confrunta cu toate acele speculații metafizice complicate, pe care istoria le-a acumulat în jurul ei. Pentru interpretarea noastră psihologică e suficientă versiunea cuprinzătoare din „Athanasianum". Această mărturisire de credință arată cu destulă claritate sensul pe care învățătura Bisericii îl dă Trinității. Oricum, câteva explicații istorice s-au dovedit indispensabile pentru înțelegerea

psihologică a dogmei. Obiectul principal al efortului meu constă în prezentarea detaliată a acelor puncte de vedere care mi s-au părut importante pentru înțelegerea dogmei ca simbol psihologic. Demersul meu ar fi cu totul rău înțeles dacă ar fi interpretat ca o încercare de a dizolva dogma în psihologism. Simbolurile care au o bază arhetipală nu pot fi în genere dizolvate în nimic altceva, ceea ce știe oricine care e cât de cât la curent cu concepțiile mele psihologice. Poate să le pară multora ciudat că un medic cu orientare în domeniul științelor naturii se ocupă tocmai de Trinitate. Dar cel care știe ce relație apropiată și importantă există între astfel de „représentations colectives" și starea de bine și de rău a sufletului omenesc, acela va înțelege fără dificultate că simbolul central al creștinismului are înainte de toate o semnificație psihologică, întrucât altminteri el nu ar fi ajuns să aibă o importanță universală, ci s-ar fi prăfuit în cabinetul de curiozități al avortonilor spirituali, împărtășind soarta zeităților policefale și a celor cu multe brațe din India și Grecia. Faptul însă că dogma se află într-o relație reciprocă foarte vie cu sufletul din care a izvorât inițial spune extrem de multe lucruri pe care, în ce mă privește, mă străduiesc să le reproduc, desigur cu sentimentul neplăcut că traducerea mea necesită în multe locuri apreciabile ameliorări.

1
PARALELE PRECREŞTINE LA IDEEA DE TRINITATE

A. Babilon

172 Fiind pregătit să mă ocup din punct de vedere psihologic de Trinitate, de acest simbol creştin central, sunt conştient că păşesc pe un teren aparent foarte îndepărtat de acela al psihologului. Dar, după părerea mea, religiile împreună cu tot ceea ce sunt şi spun se află atât de aproape de sufletul omenesc, încât tocmai psihologia este cea care trebuie să le treacă cel mai puţin cu vederea. O concepţie precum Trinitatea ţine atât de mult de teologie, încât astăzi de ea se ocupă, dintre ştiinţele profane, cel mult istoria. S-a renunţat chiar în mare măsură să se reflecteze la dogmă şi în special la o noţiune atât de abstractă ca Trinitatea. De fapt, doar puţini creştini — spre a nu mai vorbi de publicul cultivat — se gândesc serios, în sensul dogmei, la această noţiune, considerând-o un obiect posibil de reflecţie. O excepţie recentă o constituie scrierea însemnată a lui Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, care în ciuda aprobării episcopatului a fost, din păcate, trecută repede la index. Pentru toţi cei interesaţi de înţelegerea reprezentărilor dogmatice, scrierea lui Koepgen reprezintă, de fapt, lecţii intuitive cu privire la gândirea desfăşurată în orbita simbolismului trinitar.

173 *Triade de zeităţi* apar deja pe o treaptă primitivă de dezvoltare. Există nenumărate triade arhaice în vechile religii exotice, de care nu e cazul să mai amintesc. Dispunerea triadelor este un arhetip al istoriei

religiilor, pe care se va fi sprijinit iniţial Trinitatea creştină. Aceste triade nu sunt adesea constituite din trei persoane divine, independente una de cealaltă, ci au tendinţa marcată de a-şi pune în valoare anumite relaţii de înrudire în interiorul lor. Aleg de pildă triadele babiloniene, dintre care cea mai importantă este aceea a lui Anu, Bel şi Ea. Ea, personificarea cunoştinţelor, este tatăl lui Bel (al „stăpânului") ca personificare a activităţii practice.[1] O triadă secundară, ceva mai târzie, este aceea formată din Sin (Luna), Şamaş (Soarele) şi Adad (Furtuna). Aici Adad este fiul celui mai înalt, al lui Anu.[2] Sub Nabucodonosor, Adad este „stăpânul cerului şi al pământului". Sugestia relaţiei tată–fiu apare şi mai clar în epoca lui Hamurabi: Marduk, fiul lui Ea, capătă puterea lui Bel[3] şi-l împinge pe acesta în plan secund. Ea este „un tată mândru, plin de dragoste, care îşi transferă de bunăvoie puterea şi drepturile asupra fiului".[4] Iniţial, Marduk este un zeu solar şi are cognomenul de „stăpân" (Bel).[5] El este un mediator între tatăl său Ea şi omenire. Ea declară că nu ştie nimic din ceea ce nu ştie şi fiul său, Marduk.[6] După cum se vede şi din lupta lui cu Tiamat, Marduk este un salvator. El este „cel milostiv, căruia îi place să-i trezească pe morţi, este cel cu ureche mare", care aude rugăminţile oamenilor. Este un ajutător şi un tămăduitor, un adevărat mântuitor. Doctrina salvării s-a menţinut în Babilon până după era creştină. Ea trăieşte în continuare în religia mandeenilor (care mai există şi azi în Mesopotamia) şi mai ales în figura salvatorului Mandâ dehajjê sau Hibil Ziwâ.[7] Ca aducător de lumină şi ca demiurg, el apare şi la maniheişti.[8] După cum, la babilonieni, el plămădeşte universul din Tiamat, tot aşa la Mani, omul primordial face cerul şi pământul din pielea, oasele şi excrementele fiilor întunericului.[9] „Surprinzătoare

1 Vezi JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I, p. 61.
2 *Loc. cit*., pp. 102, 143 şi urm.
3 *Loc. cit*., p. 112.
4 *Loc. cit*., p. 130.
5 *Loc. cit*., p. 112.
6 *Loc. cit*. Cf. şi *Ioan*, 16, 15.
7 JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 124.
8 Cf. *Joan*, 1, 3 şi urm.
9 KESSLER, *Mani*, pp. 267 şi urm.

este influența largă exercitată de mitul lui Marduk asupra reprezentărilor religioase israeliene."[10]

174 După cât se pare, Hamurabi venerează doar o diadă, anume pe Anu și Bel, dar în calitate de stăpânitor divin el se alătură lor, anume ca „vestitor al lui Anu și Bel"[11], și asta într-o vreme în care venerarea lui Marduk se apropia de punctul său culminant. Hamurabi se simte ca zeu al unui nou eon[12], anume al epocii lui Arie care tocmai începea și se bănuiește, pe bună dreptate, că încă de pe-atunci exista, cel puțin subînțeleasă, triada Anu–Bel–Hamurabi.[13]

175 O aluzie la o altă relație intertriadică ar putea fi faptul că există o triadă secundară Sin–Șamaș–Ișstar. Ișstar apare aici în locul lui Adad, zeul furtunii.[14] Ea este mama zeilor și totodată fiica[15] atât a lui Anu, cât și a lui Sin.

176 Invocarea vechii triade mari capătă curând un caracter pur formal. Triada se dovedește a fi mai mult „un articol teologic de credință decât o forță vie".[16] E vorba într-adevăr de cele mai timpurii premise teologice. Anu este stăpânul cerului, Bel, acela al spațiului inferior, deci al pământului, Ea este, de asemenea, un zeu al tărâmului de jos, dar mai mult al celui din adânc, mai ales al adâncului apelor.[17] Cunoștințele pe care le personifică Ea provin deci din „adâncul apelor". După o legendă babiloniană, Ea ar fi creat ființa de lumină Uddușunamir, mesagerul zeilor cu ocazia coborârii zeiței Ișstar în infern.

10 Roscher, *Lexikon* II, 2, col. 2371 și urm. [s.v. Marduk], la literatură.

11 Jastrow, *loc. cit.*, p. 139. Cf. *Ioan*, 1, 18.

12 Comp. asta cu simbolismul creștin al peștelui.

13 „Anu and Bel called me, Hammurabi, the exalted prince, the worshipper of the Gods, to go forth like the Sun … to enlighten the land" [„Anu și Bel m-au chemat pe mine, Hamurabi, principele sublim, adoratorul zeilor, să înaintez ca soarele… ca să luminez țara"]. (Harper, *The Code of Hammurabi*, p. 3, apud Hasting, *Encyclopaedia* X, s.v. Prophecy, col. 392 a)

14 Cf. invocarea Duhului Sfânt ca „maică" în *Thomasakten* [Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 266]. Sophia care îl reprezintă frecvent pe Duhul Sfânt este, de asemenea, de natură feminină.

15 Cf. în această ordine de idei Maria ca făptură și ca θεοτόκος (Născătoare de Dumnezeu).

16 Jastrow, *loc. cit.*, p. 141.

17 *Loc. cit.*, p. 61.

Numele lui înseamnă „Lumina lui <sau răsăritul> strălucește“[18]. Jeremias îl pune în legătură cu Ghilgameș, eroul care e mai mult decât un semizeu.[19] Mesagerul zeilor se numește de obicei Girru (sumeriană: Gibil), care e zeul focului. Ca atare, el are un aspect etic, prin faptul că distruge răul prin focul său purificator. El este totodată fiul lui Ea, cu toate că în altă parte este numit și fiu al lui Anu. În această ordine de idei, de amintit că și în cazul lui Marduk e vorba de o natură dublă, căci într-un imn e numit „mar mummi“: fiul Haosului. În același imn, soția sa, Sarpânîtu, împreună cu soția lui Ea, mama lui Marduk, este invocată ca „strălucitoarea argintie“, înțelegându-se prin asta desigur Venus, „femina alba“. În alchimie *albedo* se referă la lună, care în Babilon este încă masculină.[20] Însoțitorii lui Marduk sunt patru câini.[21] Tetrada ar semnifica aici totalitatea, ca în cazul celor patru fii ai lui Horus, celor patru serafimi în viziunea lui Ezechil și celor patru simboluri ale Evangheliștilor, constând din trei animale și un înger.

B. Egipt

Ceea ce în tradiția babiloniană există aluziv se dezvoltă cu toată 177
claritatea în Egipt. O să mă exprim pe scurt în această privință, căci mă ocup pe larg de modelele egiptene ale trinității în alt context, într-o cercetare încă neîncheiată, consacrată bazelor simbolice ale alchimiei în perspectivă istorică.[22] Vreau doar să subliniez faptul că teologia egipteană exprimă înainte de orice o consubstanțialitate (*homoosie*) între zeu ca tată și ca fiu (reprezentat de rege).[23] Cel de-al treilea care

18 *Loc. cit*. p. 133.

19 Jeremias, *loc. cit*., p. 265 și urm.

20 Cf. relațiile dintre Maria și lună. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, p. 200 și urm. [în *Mysterium Lunae*].

21 O relație posibilă cu imperiul morților, pe de-o parte, cu Nimrod, marele vânător, de cealaltă. Cf. Roscher, *Lexikon* II, coloana 2371 [s.v. Marduk].

22 [*Mysterium Coniunctionis*, 1955/56].

23 Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, p. 17.

li se alătură este Ka-mutef („taurul mamei sale"), care nu e altul decât Ka, forța de procreere. În ea și prin ea, tatăl și fiul sunt uniți nu într-o triadă, ci într-o Trinitate. În măsura în care Ka-mutef reprezintă o formă specială a divinității Ka, se poate vorbi „de-a dreptul de o trinitate zeu–rege–Ka, în sensul că zeul este „tatăl", regele este „fiul", iar Ka este veriga creatoare de legătură dintre „tată" și „fiu".[24] În capitolul final, Jacobsohn face o paralelă între reprezentarea egipteană și Crezul creștin. În legătură cu pasajul din Crez în care se spune: „Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine" [„care e zămislit de Duhul Sfânt și născut din Fecioară"], el citează următoarea formulare a lui Karl Barth: „... există desigur o unitate între Dumnezeu și om; însuși Dumnezeu o creează ... Ea nu este altceva decât unitatea sa eternă ca Tată și Fiu. Această unitate este Duhul Sfânt."[25] Ca procreator, Duhul Sfânt îi corespunde lui Ka-mutef care semnifică și garantează unitatea dintre tată și fiu. În această ordine de idei, Jacobsohn citează din nou o reflecție a lui Barth la *Luca*, 1, 35 („Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema."): „Când Biblia vorbește de Duhul Sfânt, atunci vorbește de Dumnezeu ca unire dintre Tată și Fiu, de *vinculum caritatis*."[26] Faraonul e zămislit divin de către Ka-mutef prin mama-regină ca făptură umană. Aceasta însă, ca și Maria, rămâne în afara trinității. După cum arată Preisigke, creștinii egipteni din primele timpuri au transferat fără probleme concepțiile tradiționale despre Ka asupra Duhului Sfânt.[27] Ceea ce explică și faptul curios că în *Pistis Sophia*, versiunea coptă (secolul al III-lea), dublul lui Iisus este Duhul Sfânt, adică tocmai Ka.[28] Mitologemul egiptean al consubstanțialității dintre tată și fiu și a zămislirii prin mama-regină ajunge până în perioada dinastiei a cincea (mijlocul secolului al III-lea). Despre

24 *Loc. cit.*, p. 58.
25 *Loc. cit.*, p. 64; Barth, *Credo*, p. 63.
26 În *Theologische Existenz heute*, 19, p. 26.
27 *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit;* idem, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*, ambele citate în Jacobsohn, *loc. cit.*, p. 65.
28 *Pistis Sophia*, ed. Schmidt, 121, 20 și urm., p. 89.

naşterea băiatului divin, în care se revelează Horus, zeul-tată spune: „El va înfăptui în această ţară o regalitate a îndurărilor, căci sufletul meu este în el", iar copilului îi spune: „Tu eşti fiul meu trupesc, pe care l-am zămislit."[29] „Soarele, pe care îl poartă în sine din sămânţa tatălui său, răsare din nou în el." Ochii săi sunt soarele şi luna, ochii lui Horus.[30] E cunoscut pasajul din *Luca* 1, 78 şi urm.: „... prin milostivirea milei Dumnezeului nostru, cu care ne-a cercetat pe noi Răsăritul cel de Sus, ca să lumineze pe cei care şed în întuneric şi în umbra morţii", cu referire la *Maleahi* 4, 2: „Pentru voi însă care vă temeţi de numele meu, va răsări soarele dreptăţii care ascunde tămăduire sub aripile sale."* Cine nu se gândeşte aici la discul înaripat al soarelui?

Aceste idei[31] au trecut în sincretismul elenist şi au fost transmise 178
creştinismului de PHILON şi PLUTARH.[32] Prin urmare nu este aşa, cum susţin uneori teologi recenţi, că în formarea concepţiilor creştine nu se constată deloc sau se constată în mică măsură influenţe egiptene. Inversul este adevărat. De fapt, e extrem de improbabil ca în Palestina să fi pătruns doar idei babiloniene în condiţiile în care această mică ţară de trecere s-a aflat multă vreme sub ocupaţie egipteană şi, în plus, a avut relaţii culturale din cele mai strânse cu vecinul ei puternic, mai cu seamă în epoca (de dinaintea naşterii lui Christos) în care la Alexandria s-a dezvoltat o colonie evreiască înfloritoare. Se înţelege greu ce îi poate determina pe teologii protestanţi să procedeze, ori de câte ori e posibil, ca şi cum lumea ideilor creştine ar fi picat brusc din cer, şi asta în situaţia în care Biserica catolică e suficient de liberală încât să admită că mitul Osiris–Horus–Isis este, cel puţin în părţile sale corespunzătoare, o prefigurare a legendei creştine despre mântuire. Valoarea de adevăr şi forţa numinoasă a unei mitologeme

29 *Epistola către evrei a Sf. Apostol Pavel*, 1, 5: „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut." (La fel în 5, 5.)

30 MORET, *Du Caractère religieux de la royauté pharaonique* II, citat în NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, pp. 75 şi urm.

* În versiunea Bibl.S., pasajul citat e în *Maleahi* 3, 20 şi sună astfel: „Şi va răsări pentru voi, cei care vă temeţi de numele Meu, soarele dreptăţii, cu tămăduire venind în razele Lui." (*N. t.*)

31 Alte materiale referitoare la izvoarele păgâne la NIELSEN, *Der dreieinige Gott* II.

32 Cf. NORDEN, *loc. cit.*, pp. 77 şi urm.

câștigă considerabil prin probarea caracterului său arhetipal. Arhetipul este „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur" [„credința dintotdeauna, de pretutindeni și a tuturor"], iar dacă nu este recunoscut conștient, atunci apare prin spate „in his wrathful form", în forma sa „furioasă", ca „fiu al Haosului", ca răufăcător întunecat, ca Antichrist în loc de Mântuitor, așa cum demonstrează limpede istoria contemporană.

C. Grecia

179 Printre „izvoarele" precreștine ale noțiunii de Trinitate trebuie să numărăm și speculațiile matematico-filosofice ale spiritului grecesc. Acest spirit se vede, după cum se știe, încă din *Evanghelia după Ioan*, o scriere peste care adie inechivoc suflul gnostic, iar mai târziu la Părinții greci, unde el începe să amplifice conținutul arhetipal al revelației și să-i dea o interpretare de natură gnostică. La formarea inițială a spiritului grecesc a participat cel mai mult, firește, Pitagora cu școala lui. Deoarece Trinitatea are din punct de vedere numeric un aspect simbolic, merită să ne ocupăm de felul în care sistemul numeric pitagoreic interpretează numerele cardinale care ne interesează aici. Zeller[33] scrie: „Din unitate au luat naștere toate numerele, motiv pentru care în ea sunt reunite și însușirile opuse ale numerelor, paritatea și imparitatea; doi este primul număr par, trei primul număr impar și desăvârșit, deoarece în triadă sunt pentru prima oară date începutul, mijlocul și sfârșitul."[34] Concepțiile pitagoreice l-au influențat pe Platon, după cum se vede din *Timaios*, și de vreme ce această scriere a exercitat o influență incalculabilă asupra speculațiilor filosofice ale posterității, trebuie să ne adâncim aici întru câtva în psihologia speculației numerologice.

180 *Unul* pretinde o poziție de excepție, care se regăsește mai apoi în filosofia naturii din Evul Mediu. De aceea, Unul nu este încă niciun

33 *Die Philosophie der Griechen* I, p. 292.

34 După mărturia lui Aristotel, *De coelo* I, 1, 268 a, 10.

fel de număr, ci abia Doi este.[35] *Doi* este primul număr deoarece odată cu el au apărut separarea şi înmulţirea pe baza cărora începe, în genere, numărătoarea. Odată cu Doi apare pe lângă Unul un Celălalt, ceea ce este atât de important, încât „celălalt" îl semnifică în multe limbi direct pe „cel de-al doilea". De asta se leagă ideea de dreapta şi de stânga[36] şi, în mod remarcabil, aceea de favorabil şi nefavorabil, ba chiar de bun şi de rău. „Celălalt" poate avea sensul de „sinistre", sau măcar poate fi resimţit ca ceva opus şi străin. De aceea, argumentează un alchimist medieval, Dumnezeu n-a lăudat ziua a doua a creaţiei, căci în acea zi (într-o luni = *dies lunae*) a luat naştere *binarius*, respectiv diavolul (Doi, „cel care se îndoieşte"). Doi trimite la un unu care se deosebeşte de Unul inombrabil. Odată cu Doi, din Unul apare unul care nu semnifică altceva decât Unul micşorat prin scindare şi devenit „număr". „Unul" şi „Celălalt" alcătuiesc o opoziţie, dar nu unu şi doi, căci acestea sunt numere care se deosebesc doar prin valoarea lor aritmetică. „Unul" încearcă să-şi menţină condiţia unică şi singulară, în vreme ce „Celălalt" tinde tocmai să fie un altceva faţă de el. Unul nu vrea să-i dea drumul Celuilalt, căci altminteri şi-ar pierde propriul caracter, iar Celălalt se îndepărtează de Unul ca să poată în genere să existe. În această privinţă rezultă deci că între Unul şi Celălalt există o tensiune opozitivă. Orice tensiune opozitivă împinge însă spre mişcare, iar din aceasta apare *Trei*. În Trei, tensiunea dispare prin faptul că reapare Unul pierdut. Unul absolut este inombrabil, indeterminabil şi incognoscibil; abia când apare în Unul, el devine cognoscibil, căci „Celălalt", necesar în aceste acte, lipseşte din starea lui Unu. Triada este deci dezvoltarea lui Unu în direcţia cognoscibilităţii. Trei este Unul devenit cognoscibil care, fără disoluţia în opoziţia dintre „Unul" şi „Celălalt", ar fi rămas într-o stare lipsită de orice determinare. Trei apare de aceea, într-adevăr, ca un sinonim adecvat pentru un proces de dezvoltare în timp şi constituie astfel o paralelă la autorevelarea lui Dumnezeu ca Unul absolut în desfăşurarea lui Trei. Relaţia triadei cu unitatea poate fi exprimată printr-un

35 Aici sursa pare să fie MACROBIUS (*Commentarius in somnium Scipionis* I, 6, 8).
36 Ca mişcarea spre stânga a „celuilalt" în: *Timaios*, 36 C [ed. APELT, p. 54].

triunghi echilateral[37]: a = b = c, adică prin identitatea celor trei, în condiţiile în care, în fiecare din cele trei unghiuri diferit desemnate, este dată întreaga triadă. Această idee intelectuală a triunghiului echilateral este o premisă raţională a imaginii logice a Trinităţii.

181 Descinzând direct din numerologia pitagoreică, foarte misteriosul *Timaios* trebuie luat în considerare ca sursă a reprezentărilor trinitare ale spiritului grecesc. Vreau să amintesc mai cu seamă reflecţia clasică din *Timaios* 31 B-32 A:

> De aceea, Demiurgul, când a început să alcătuiască corpul universului, l-a făcut din foc şi pământ. Dar este imposibil să alcătuieşti în chip frumos două lucruri fără un al treilea, căci este necesar să existe ceva la mijloc care să le lege. Dintre legături, cea mai frumoasă este aceea care se face pe sine şi pe cele corelate cu ea să fie cât mai unitare; iar acest lucru îl realizează în chipul cel mai complet, prin natura ei, proporţia geometrică. Căci, ori de câte ori, dintre trei numere, numărul mijlociu dintre celelalte două, care sunt fie la cub, fie la pătrat, este astfel încât ceea ce este primul faţă de mediu este mediul faţă de ultimul şi invers: ceea ce este ultimul faţă de mediu este mediul faţă de primul, atunci mediul devine şi primul şi ultimul, iar primul şi ultimul devin mediu; şi în aceste condiţii, toate vor deveni cu necesitate identice între ele şi astfel toate vor forma o unitate.[38]

Seria geometrică sau progresia e caracterizată prin aceea că rezultatul împărţirii (q) termenilor succesivi rămâne acelaşi, deci spre exemplu 2:1 = 4:2 = 8:4 = 2, exprimat algebric: a, aq, aq^2. Proporţia sună prin urmare: 2 se comportă faţă de 4 ca 4 faţă de 8 , sau a faţă de aq, ca aq faţă de aq^2.

182 Acestui argument îi urmează o reflecţie cu consecinţe psihologice care bat departe: anume, dacă termenii unei simple opoziţii ca foc şi pământ sunt legaţi printr-un intermediar (μέσον), şi dacă această legătură este o proporţie (geometrică), atunci *un* intermediar semnifică faptul că e vorba doar de unirea unor formaţii bidimensionale,

37 Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, p. 303[1]) compară concepţia occidentală despre Trinitate cu un triunghi echilateral.

38 În Platon, *Opere* VII. Traducere de Cătălin Partenie. Ediţie îngrijită de Petru Creţia, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 145 (*N. t.*).

iar unirea unor formații tridimensionale, deci corporale, pretinde doi intermediari. „Așadar, se spune în *Timaios*, dacă corpul universului trebuia să fie o suprafață plană, neavând nicio adâncime, atunci o singură medie ar fi fost suficientă pentru a lega pe cele corelate cu ea și pe sine însăși: dar universul trebuia să aibă o formă solidă, iar pe cele solide le îmbină în chip fericit la un loc întotdeauna două medietăți, niciodată una singură."[39] Unirea bidimensională nu este încă o realitate fizică, ci doar una gândită, o suprafață inextensibilă în cea de a treia dimensiune. Realitatea fizică pretinde însă trei dimensiuni și, ca urmare, doi intermediari. Sir Thomas Heath[40] sintetizează această problemă în următoarea formulă algebrică:

1. Unirea în două dimensiuni a pământului, desemnat prin p^2, și a focului, desemnat prin q^2 este

$$p^2 : pq = pq : q^2$$

După cum se vede, μέσον este pur și simplu pq.

1. Unirea fizică dintre pământ și foc. În acest caz numărul la puterea a treia p^3 reprezintă pământul, iar q^3 focul:

$$p^3 : p^2q = p^2q : pq^2 = pq^2 : q^3$$

Una din μέσον este p^2q, iar cealaltă pq^2. Prima corespunde elementului fizic apă, ultima aerului.

În acest fel, Demiurgul a așezat între foc și pământ, apa și aerul și le-a dispus, atât cât era posibil, într-un același raport, astfel încât ceea ce este focul față de aer este aerul față de apă, iar ceea ce este aerul față de apă este apa față de pământ, îmbinându-se astfel la un loc și alcătuind un univers vizibil și tangibil. Din aceste cauze și din astfel de materii, patru la număr, a fost născut corpul universului, concordând prin proporție geometrică și dobândind de aceea iubire, astfel încât, întorcându-se asupra lui însuși, a devenit de nedesfăcut de către altcineva decât de către cel care l-a făcut.[41]

39 *Loc. cit.*, p. 146.
40 *A History of Greek Mathematics* I, p. 89, în: Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 47.
41 *Timaios*, 32 b, c, *loc. cit.*, p. 146.

183 Unirea unei perechi de contrarii duce doar la o triadă bidimensională $p^2 + pq + q^2$. Această mărime ca simplă suprafață nu e reală, ci doar gândită. E nevoie, în schimb, de două perechi de contrarii, deci de o tetradă (anume $p^3 + p^2q + pq^2 + q^3$) pentru a reprezenta realitatea materială. Întâlnim aici — ce-i drept sub formă camuflată — dilema dintre Trei și Patru, sugerată de primele cuvinte din *Timaios*. Însemnătatea acestei aluzii a fost perfect sesizată de intuiția lui Goethe, când spune (*Faust*, partea a II-a, scena cabirilor) despre cel de-al patrulea cabir: „zicea că-i cel adevărat; /Ce pentru toți ceilalți gândește", iar despre cel de-al optulea că este „în Olimp" și-acolo trebuie întrebat.[42]

184 E poate semnificativ că Platon prezintă unirea contrariilor mai întâi ca pe o problemă de gândire (bidimensională), pentru ca apoi să vadă, într-o oarecare măsură, că astfel nu se ajunge la nicio realitate. În primul caz e vorba de o triadă unită în sine, în al doilea caz, de o tetradă. Această dilemă a preocupat alchimia mai bine de un mileniu. Ea apare ca *Axiomă a Mariei Profetesa* (a evreicei sau coptei) în visele moderne[43], iar în psihologie ca opoziția dintre funcțiile conștiinței relativ diferențiate și o funcție nediferențiată, așa-zisă inferioară, nedomesticită, neadaptată, necontrolată, primitivă și, ca urmare a contaminării cu inconștientul colectiv, arhaic-mistică. Ea se află într-o opoziție foarte strictă cu funcția cea mai diferențiată. Dacă, de pildă, gândirea, respectiv intelectul, este funcția cea mai diferențiată, atunci funcția inferioară[44] este reprezentată de simțire.[45] Cuvintele cu care începe *Timaios* „Unul, doi, trei — dar unde e, iubite Timaios, al patrulea ...?" îi sună familiar psihologului și alchimistului (la Goethe, de pildă), și ei nu se îndoiesc că Platon face aluzie la ceva important. Vedem că aici e vorba de dilema dintre simplul fapt-de-a-fi gândit [*Gedachtsein*] și realitate, respectiv realizare. Ceea ce este într-adevăr — tocmai pentru filosoful care nu e doar palavragiu — o problemă de prim rang și, cu nimic mai puțin importantă decât

42 Prezentare detaliată în: *Psychologie und Alchemie*, par. 203 și urm.

43 După cum arată [visul în] *Psychologie und Alchemie*, *loc. cit.*

44 Asta firește din punctul de vedere al funcției celei mai diferențiate.

45 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen.

problema de natură morală, intim legată de ea. În această privinţă, Platon a făcut experienţe personale care i-au arătat cât de greu este să treci de la existenţa gândită în bidimensionalitate la realizarea ei în tridimensionalitate.[46] Chiar şi cu prietenul său întru filosofie şi politică, Dionys cel Bătrân, tiranul sicilian, a intrat într-un asemenea conflict, încât acesta a pus să fie vândut ca sclav. Doar o întâmplare fericită (răscumpărarea) l-a ferit de o asemenea soartă. Iar încercările de a-şi pune în practică pe lângă Dionys cel Tânăr ideile filosofice despre stat au dat greş de o manieră care l-a făcut să renunţe de-atunci încolo la orice activitate politică. Metafizica i s-a părut de aceea mai bogată în perspective decât lumea fragilă de aici. Aşa se face că pentru el personal accentul a căzut pe lumea bidimensională a ideilor, şi asta mai ales cu prilejul scrierii dialogului *Timaios*, care a fost conceput după deziluziile sale politice. El este unanim atribuit operelor târzii ale lui Platon.

În această situaţie cuvintele de la început, care nu se datorează nici 185
unui capriciu glumeţ al autorului, nici pur şi simplu hazardului, capătă un sens puţin melancolic. Din cei patru lipseşte unul, căci s-a îmbolnăvit. Ceea ce vrea să spună — dacă e să interpretăm simbolic acest fragment de povestire-cadru — că dintre elementele care compun realitatea materială, lipseşte fie aerul, fie apa. În primul caz lipseşte relaţia cu spiritul (focul), în ultimul, aceea cu materialitatea şi cu lumea concretă (pământul). Lui Platon nu-i lipseşte spiritul, ci realizarea concretă a ideilor, pe care şi-o dorea. El trebuie să se mulţumească cu armonia unui tablou de idei lipsit de greutate şi cu suprafaţa unei foi de hârtie lipsite de adâncime. Trecerea de la Trei la Patru se loveşte de ideea unei dificultăţi neaşteptate, a unei trândăvii şi limitări care nu se lasă conjurate sau micşorate nici de «μὴ ὄν»[47], nici de „privatio boni“. Până şi cea mai frumoasă creaţie a Demiurgului se corupe astfel, şi lenea, prostia, răutatea, lipsa, boala, bătrâneţea, moartea umplu trupul splendid al „fericitului zeu“ — un suflet al lumii bolnav —, o privelişte cu adevărat plină de suferinţă

46 [*Loc. cit.*, p. 29.] „Strâmtă e lumea şi creieru-i vast, / Lesne stau gândurile-mpreună; / Dar aprig în spaţiu obiectele se izbesc.“ (Schiller, *Wallensteins Tod* II, 2)

47 Nefiinţând — absenţa [lipsa] binelui.

și, din păcate, deloc așa cum l-a văzut ochiul lăuntric al lui Platon, când a scris:

„Acesta a fost, în întregul său, raționamentul zeului veșnic existând, gândit cu privire la zeul ce urma să fie cândva; potrivit acestui raționament, el a făurit un corp neted, uniform și pretutindeni egal față de centru, întreg și desăvârșit, alcătuit din corpuri desăvârșite. După ce a pus sufletul în mijlocul universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia și, mai mult, l-a înfășurat pe dinafara lui, formând un univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de niciun altul, pe deplin conștient și iubitor de sine însuși. Din aceste motive, Demiurgul a zămislit universul ca pe un zeu fericit.[48]“

186 Această lume creată de Demiurg este ea însăși un zeu, un fiu al tatălui autorevelat. Lumea, care este deci un zeu, are un suflet creat de Demiurg, ce preexistă corpului (*Timaios*, 34 b). Sufletul lumii a fost creat de către Demiurg în felul următor: a făcut un amestec din indivizibil (ἀμερές) și divizibil (μεριστόν), din care a rezultat o entitate intermediară (a treia). Aceasta avea o esență independentă de „același“ (τὸ αὐτόν) și de „celălalt“ (τὸ ἕτερον). La început s-ar zice că „același“ coincide cu indivizibilul, iar „celălalt“ cu divizibilul.[49] Textul sună aici astfel: „Demiurgul a alcătuit sufletul din următoarele elemente, în chipul acesta: întâi a amestecat într-o anumită proporție existența indivizibilă, veșnic identică cu sine <*sameness* a lui Cornford> cu existența divizibilă, care se află în corpuri, într-un proces de devenire, obținând din amândouă o a treia formă de existență; apoi a alcătuit, în același fel <κατὰ ταὐτά>, din natura identicului și din cea a diferitului, încă două amestecuri: unul din ceea ce era indivizibil în acestea și unul din părțile lor ce pot fi divizate în

48 34 b, *loc. cit*., pp. 147–148.

49 Gomperz (*Griechische Denker* II, p. 487) vorbește de două substanțe primordiale care (*Philebos* și *Timaios*) poartă următoarele nume: „limită“ și „nelimitat“, „același“ și „celălalt“ și „indivizibilul“ și „divizibilul“, iar discipolii lui Platon au vorbit de „unitate“ și de „mare și mic“ sau de „binaritate“. Rezultă limpede de aici că și Gomperz consideră că „același“ e sinonim cu „indivizibil“, trecând cu vederea rezistența „celuilalt“ și deci *tetrada* fundamentală a sufletului lumii. (Vezi mai jos.)

corpuri."[50] „După care, luându-le pe acestea trei, le-a amestecat pe toate într-o singură formă, îmbinând cu forţa natura diferitului, care era greu de amestecat, cu cea a identicului şi amestecându-le apoi cu existenţa intermediară <οὐσία>. După ce a făcut din acestea trei o unitate [...]"[51]

Sufletul lumii, care reprezintă principiul dominant al întregii lumi 187
fizice, posedă astfel o natură ternară, şi în măsura în care pentru Platon lumea este un βεύτερος θεός (un al doilea zeu), sufletul lumii semnifică o imagine revelată sau desfăşurată a Demiurgului.[52]

Descrierea procedurii creaţiei este curioasă şi necesită oarecare lă- 188
muriri. Pentru început izbeşte dubletul συνεκεράσατο (el a amestecat). De ce a trebuit să se repete amestecul, dacă acesta e alcătuit din trei elemente, iar rezultatul nu cuprinde nici el mai mult de trei elemente şi dacă, după cât se pare, indivizibilul corespunde „aceluiaşi", iar divizibilul „celuilalt"? Această aparenţă e înşelătoare. În cazul primului amestec nu aflăm nimic despre faptul că divizibilul s-ar fi împotrivit şi de aceea a trebuit să fie unit silnic cu indivizibilul. Mai degrabă e vorba în cazul celor două amestecuri de două perechi separate de contrarii[53]

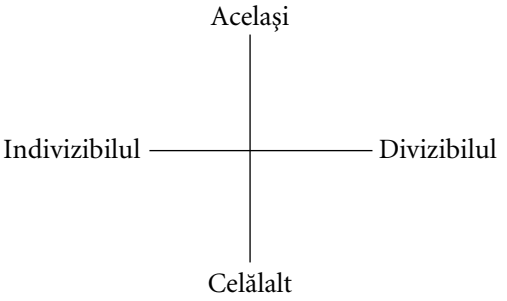
50 *Timaios*, 35 a (*loc. cit.*, p. 148.). Pasajul critic din textul original sună astfel: „Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ, κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης αὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίασ εἶδος · τῆς τὲ ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς του ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ · καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν" κτλ.
Cornford (*loc. cit.*, pp. 59 şi urm.) traduce: „Între existenţa indivizibilă, care se află mereu în aceeaşi stare, şi existenţa divizibilă, care *devine* în corpuri, el a compus o a treia formă de existenţă care constă din cele două. Tot astfel, pe baza aceluiaşi principiu, a făcut în cazul identităţii şi al alterităţii un compositum între modul a ceea ce e indivizibil şi modul divizibil în corp. Apoi le-a luat pe cele trei şi le-a amestecat obţinând o unitate" etc.

51 „... τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ, μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας." (*Timaios*, 35 a; *loc. cit.*, p. 148).

52 Cf. *Timaios*, 37 c (*loc. cit.*). În acest loc, primul zeu este numit „tatăl", iar creaţia sa este numită copie a imaginii primordiale, deci a „tatălui".

53 Pentru asta pledează faptul că primei perechi de contrarii îi este subordonată οὐσία (înţelepciunea), iar celei de a doua φύσις (natura). Dacă e să alegem între οὐσία şi φύσιν, atunci ultima ar fi mai concretă.

care, de vreme ce sunt chemate să-l formeze pe Unul, se poate presupune că sunt dispuse într-un *quaternio*:

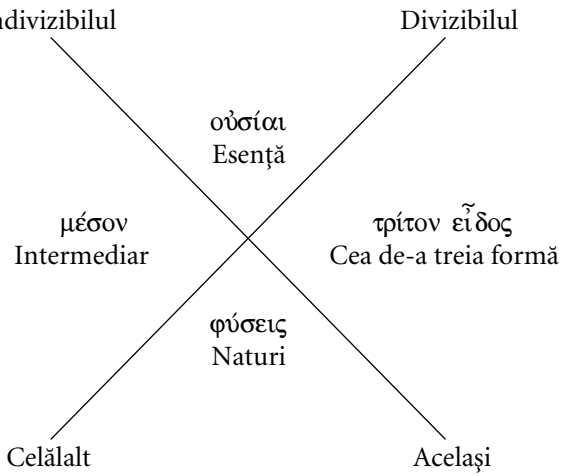


Indivizibilul şi divizibilul alcătuiesc cu μέσον a lor o triadă simplă care îşi are „propria ei" fiinţă alături de „acelaşi" şi de „celălalt". Ea reprezintă acel Trei care corespunde faptului-de-a-fi-gândit. Astfel însă n-a apărut încă niciun fel de realitate. E nevoie de un nou amestec, în care „celălalt" să fie introdus forţat. Acesta este deci acel Patru care iese în evidenţă ca „ potrivnic" şi se opune armoniei. De el însă se leagă, cum spune textul, fiinţa atât de dorită.[54] E plauzibil să ne gândim aici la acea nerăbdare pe care o va fi simţit filosoful atunci când realitatea s-a dovedit atât de refractară la ideile sale. Ideea că „raţionalul" ar fi în anumite împrejurări de obţinut prin forţă nu va fi fost cu totul străină de spiritul său.

189 De altfel, pasajul nostru nu e deloc foarte simplu. El este şi tradus diferit, iar interpretările care i se dau sunt şi mai diferite. Punctul critic pentru înţelegere este συνέστησευ ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς: „El a produs (un fel de natură a Aceluiaşi şi a Celuilalt) în intermediarul indivizibilului (şi divizibilului)." Drept urmare, intermediarul celei de-a doua perechi de contrarii ar coincide cu intermediarul primei perechi de contrarii. Figura care rezultă ar fi un *quincunx*, prin aceea că două perechi de contrarii au un μέσον (median) comun sau τρίτον εἶδος (cea de-a treia formă):

54 „Tot ce Nimicului îi stă-mpotrivă, / Acest mic spârc de lume repulsivă" — *Faust* I, Odaia de studiu; vorbeşte Mephisto. [*ed. cit.*, p. 84 — *N. t.*]

Încercare de interpretare psihologică a dogmei Trinităţii



Eu am aşezat aici cele patru jumătăţi ale celor două perechi de 190
contrarii nu în opoziţie (ca în schema precedentă), ci alăturat, pentru a concretiza unirea lor printr-un intermediar. În această schemă trebuie deosebite trei elemente, anume cele două perechi de contrarii şi intermediarul lor comun. La asta se referă cuvintele următoare καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα („şi luând el aceste trei existenţe"). În măsura în care intermediarul e numit τρίτον εἶδος (a treia formă), se poate presupune că contrariile reprezintă de fiecare dată prima şi a doua formă, de pildă, indivizibilul = prima formă; divizibilul = a doua formă; intermediarul = a treia etc. Unirea în *quincunx* este judicioasă în măsura în care corespunde unirii celor patru elemente într-un corp al lumii. Thomas Taylor spune în *Comentariul la Timaios*, puternic influenţat de Proclus (1804): „For those which are connected with her <anima mundi> essence in a following order, proceed from her according to the power of the fourth term (4), which possesses generative powers; but return to her according to the fifth (9) which reduces them to one."[55] O altă confirmare a cuaternităţii sufletului

55 Recent retipărit în: „The Bollingen Series" III, cu titlul Plato: *The Timaeus and the Critias or Atlanticus*, p. 71. [„Cât despre cei legaţi în succesiune de esenţa ei <anima mundi>, aceştia procedează acordând-o pe ea la puterea celui de-al

lumii și a corpurilor lumii se găsește în relatarea din *Timaios*, după care Demiurgul le-ar fi separat pe acestea sub formă de X și apoi le-ar fi unit din nou.[56] Un X într-un cerc ar semnifica la egipteni, după Porphyrius, sufletul lumii.[57] Într-adevăr, aceasta e hieroglifa pentru „oraș".[58] Presupun că Platon a încercat încă de aici să descrie structura acelei mandale care în *Critias* apare ca fiind capitala Atlantidei.

191 În amestecul dublu se poate vedea o paralelă la cele două μέσον ale elementelor corporale (vezi mai sus). Cornford, în schimb, consideră esențială aluzia la cele trei *intermedia*, pe care le numește „intermediate existence", „intermediate sameness" și „intermediate difference"[59]. El insistă în principal pe procedura triplă, și nu pe cele patru substanțe ale ei. Și în Evul Mediu întâlnim *quatuor elementa* (A, B, C, D) și *tria regimina* (trei proceduri), care le unesc pe primele, anume A–B, B–C și C–D. În aceste condiții, comentatorului îi scapă subtilitatea conținută în aluzia lui Platon la nesupunerea celui de al Patrulea.

192 Nu avansăm nicidecum presupunerea că ideile deduse din textul *Timaios* ar constitui reflecții conștiente ale lui Platon. Îi putem atribui cert acestui gânditor o excepțională măsură de genialitate, dar asta nu presupune sau nu implică faptul că toate ideile sale, fără excepție, ar fi fost conștiente. Problema celui de-al Patrulea, de pildă, care ține neapărat de totalitate, n-a fost pe deplin conștientizată, altminteri violența soluției într-un sistem armonios ar fi fost prea repulsivă. În plus, Platon n-ar fi putut să țină în mod inconsecvent la ideea ternarității constitutive a sufletului lumii. Tot așa, n-aș putea susține că a ales cuvintele introductive din *Timaios* în relație conștientă cu

patrulea termen care posedă puteri generative; dar se reîntorc, acordând-o la cel de-al cincilea termen care îi readuce la unitate" — *N. t.*]

56 *Timaios* 36 b, *loc. cit.*, p. 149.

57 *Taylor*, *loc. cit.*, p. 75.

58 Griffith, *A Collection of Hieroglyphes*, p. 34 B, fig. 142 ⊗ = Planul unui sat cu o intersecție de străzi.

59 *Loc. cit.*, 61. El construiește pe baza acelor existence, sameness și difference câte o opoziție cu ajutorul conjecturii, așa încât indivizibilul și divizibilul devin atribute ale fiecăruia din cele trei principii. Nu știu dacă textul validează această operație.

problematica ulterioară a celui de-al Patrulea potrivnic. Mai degrabă totul trimite la faptul că exact acel *spiritus rector* inconştient era cel care acţiona, determinându-l pe maestru să scrie, respectiv să încerce să scrie, de două ori o tetralogie, a patra piesă rămânând de ambele dăţi neterminată.[60] Aceeaşi determinantă este responsabilă şi de faptul că Platon, confirmând triada masculină a imaginii sale despre Demiurg, a rămas toată viaţa burlac.

Cu cât istoria se apropie mai mult de trecerea către era noastră, 193
cu atât zeii devin mai abstracţi, adică se spiritualizează. Chiar Jahve trebuie să se supună acestei transformări. În filosofia alexandrină din ultimul secol dinainte de Christos nu numai că i se schimbă esenţa, dar în vecinătatea lui mai apar alte două figuri divine, anume Logos şi Sophia. Împreună cu el, acestea alcătuiesc chiar o triadă[61] care prefigurează clar Trinitatea postcreştină.

60 Cf. Gomperz, *Griechische Denker* II, p. 475.
61 Leisegang, *Der Heilige Geist*, p. 86.

2
TATĂ, FIU ŞI DUH

194 Am zăbovit ceva mai mult asupra concepţiilor babiloniene, egiptene şi platoniciene pentru a-i oferi cititorului meu o imagine a acelor triade şi unităţi de pe parcursul epocilor care, în parte, premerg cu multe secole creştinismul. Dacă aceste idei au fost transmise posterităţii prin migraţie şi tradiţie sau au reapărut spontan e o chestiune puţin importantă. Principalul este că ele au existat fiindcă au izvorât cândva din spiritul inconştient al umanităţii (şi nu doar în Asia de sud-vest!) şi că deci pot să reapară oricând şi oriunde. E mai mult decât îndoielnic că acei Părinţi care au elaborat formula *homoousie*-ei cunoşteau, fie şi de departe, teologia regilor vechiului Egipt. Totuşi nu s-au lăsat până ce n-au restaurat complet *arhetipul* vechi egiptean. Acelaşi lucru s-a petrecut la sinodul din Efes, în 431 — pe ale cărui străzi răsuna cândva glorificarea marei Diane –, atunci când Maria a fost declarată θεοτόκος (Născătoare de Dumnezeu).[62] După cum aflăm de la EPIPHANIUS[63], exista chiar o sectă, aşa-numită a coliridienilor, în al cărei cult Maria era venerată ca o zeiţă antică. Acest cult se răspândise în principal în Asia, Tracia şi Sciţia superioară şi a găsit ecou anume printre femei, ceea ce îi dădea Părintelui Bisericii prilej să le tragă acestora câte un perdaf: „Quod genus lubricum, et in errorem proclive, ac pusilli admodum et angusti animi esse

62 De asta se leagă şi legenda, potrivit căreia, după moartea lui Christos, Maria s-a dus cu Ioan la Efes şi a trăit acolo până la sfârşitul vieţii.

63 *Panarium*, *Haer.* LXXIX. [MIGNE, PG XLII, col. 739 şi urm.; cit. col. 752, sfârşitul paragr.]

solet"![64] Din admonestarea lui aflăm că erau preotese care, în anumite zile de sărbătoare, împodobeau un car sau un scaun pătrat şi-l acopereau cu o pânză, pe care puneau o prăjitură ca ofrandă pentru Maria ἀναφέρουσιν εἰς ὄνομα τῆς Μαρίας şi apoi luau parte la ospăţul sacrificial. Era vorba evident de o euharistie artofagă „in nomen Mariae". Este caracteristică pentru punctul de vedere ortodox de-atunci afirmaţia lui Epiphanius: „Ἐν τιμῆ ἔστω Μαρία, ὁ δὲ Πατὴρ καὶ Υἱος καὶ ἅγιον Πνεῦμα προσκυνείσθω, τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνεῖτω". (Mariei să i se aducă cinste, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt să fie slăviţi [προσκύνησις: textual prosternare]. Maria să nu fie de nimeni slăvită.)

Arhetipul s-a impus. Am vrut să arăt că ideile arhetipale ţin de 195
bazele indestructibile ale spiritului uman. Oricât de mult timp ar fi uitate şi îngropate, ele revin mereu, adesea în deghizări stranii şi frângeri personale sau în denaturări raţionale, precum christologia arianică (*homoiusie*), reapar necontenit în forme noi ca un adevăr atemporal, congenital naturii umane.[65]

Chiar dacă influenţa lui Platon asupra gânditorilor veacurilor care 196
au urmat cu greu ar putea fi supraevaluată, filosofia formulei lui ternare nu poate fi totuşi făcută răspunzătoare pentru începuturile dogmei creştine a Trinităţii. Aici e vorba nu de premise filosofice, deci conştiente, ci de premise arhetipale, inconştiente. Formula ternară a lui Platon contrazice, chiar într-un punct esenţial, Trinitatea creştină, anume în faptul că ea se bazează pe o opoziţie, în vreme ce aceasta din urmă nu conţine nimic asemănător, ci, dimpotrivă, este pe deplin armonioasă în sine. Cele trei Persoane ale formulei creştine sunt caracterizate într-un fel care le face să fie imposibil de dedus din premisa platoniciană, căci denumirile de „Tatăl", „Fiul" şi „Duhul Sfânt" nu derivă nicidecum din ternaritate. Formula platoniciană a putut cel mult să furnizeze scheletul conceptual pentru conţinuturi

64 [„Acest neam <femeiesc> este nestatornic şi înclinat spre greşeală, de obicei cu suflet mic şi întru totul meschin."]

65 Importanţa specială pe care o acord predispoziţiilor arhetipale nu vrea să însemne că mitologemele sunt de origine exclusiv psihică. Nu trec deloc cu vederea condiţiile sociale, la fel de indispensabile producerii lor.

provenind din cu totul alte surse. Formal, Trinitatea poate fi interpretată platonician, substanțial însă ea trimite la date psihice, adică iraționale, logic impredictibile. Cu alte cuvinte: trebuie să deosebim între ideea logică și realitatea psihologică a Trinității. Ultima ne trimite direct la concepțiile egiptene, cu multe secole mai vechi, și astfel la arhetip, la legitimitatea existențială efectivă și veșnică a ideii trinitare în genere.

197 Faptul psihologic sună astfel: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Zicând „Tată", din el în mod logic derivă „Fiu"; dar nici din „Tatăl", nici din „Fiul" nu derivă logic „Duhul Sfânt". Aici trebuie să fie vorba de un fapt special care se bazează pe altă premisă. După vechea doctrină, Duhul Sfânt este „vera persona, quae a filio et patre missa est" [„Persoană adevărată, trimisă de Fiul și de Tatăl"]. „Processio a patre filioque" [„purcederea de la Tatăl și de la Fiul"] este un „a-fi-suflat" și nu o „zămislire" ca în cazul Fiului. Această reprezentare stranie corespunde unei separări, existente încă din Evul Mediu, între „corpus" și „spiramen" (suflare), prin acesta înțelegându-se ceva mai mult decât doar „respirație". Astfel s-a desemnat, de fapt, *anima*, care este un suflu, după cum sugerează și numele ei (*anemos* = vânt). Acest suflu este, ce-i drept, o activitate a corpului, dar care, gândită autonom, este o substanță (sau ipostază) alăturată corpului. Asta vrea să spună că trupul trăiește, dar „viața" este reprezentată ca ceva autonom adăugat, anume ca un suflet independent de corp. Aplicând la formula Trinității, ar trebui deci să spunem: Tatăl, Fiul și Viața, care provine din amândoi sau care e trăită de amândoi. Duhul Sfânt ca Viață e o noțiune care nu poate fi derivată logic din identitatea Tată/Fiu, ci reprezintă mai degrabă o idee psihologică, adică un fapt care se sprijină pe o concepție primordială irațională. Concepția primordială e arhetipul pe care îl întâlnim cel mai clar în teologia regală egipteană. După cum am văzut, acolo există Zeul-Tată, Ka-mutef (procreatorul) și Fiul. Ka este spiritul vieții, principiul vital propriu omului sau zeului, care poate fi interpretat, pe bună dreptate, ca „suflet" sau ca dublu spiritual. El este „viața" mortului și poate fi de aceea pus în paralel, pe de-o parte, cu sufletul, pe de alta, cu „spiritul", cu „geniul" omului. Ka-mutef reprezintă, după cum am

văzut, o ipostaziere a forţei de zămislire.[66] Duhul Sfânt este, şi el, o forţă vitală şi zămislitoare ipostaziată.[67] E vorba deci în cazul Trinităţii creştine de o reprezentare arhaică de fapt, care însă tocmai de aceea are o valoare atât de neobişnuită, semnificând întruchiparea supremă, ipostaziată a faptului-de-a-fi-gândit (triada bidimensională!). Oricum forma este încă concretă, arhetipul fiind reprezentat de raportul dintre „Tată" şi „Fiu". Dacă n-ar fi decât asta, arhetipul ar consta dintr-o diadă. Un al treilea element cu funcţie de legătură apare între „Tată" şi „Fiu", el este spirit şi nu are formă omenească. Astfel, relaţia masculină (Tată–Fiu) a ordinii naturale, în care există şi mame şi fiice, este suspendată şi transferată într-un spaţiu din care elementul feminin este exclus: în vechiul Egipt, ca şi în creştinism, Născătoarea de Dumnezeu este în afara Trinităţii. A se vedea brusca respingere a Mamei la nunta din Cana (*Ioan*, 2, 4; „Ce ne priveşte pe mine şi pe tine, femeie?") şi în templu, unde îl căuta pe copilul de doisprezece ani (*Luca*, 2, 49: „De ce era să Mă căutaţi? Oare nu ştiaţi că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu?"). Cred că nu greşim, presupunând că acest spaţiu special, în care este ascunsă relaţia Tată–Fiu, este acela al misterelor primitive, al iniţierilor masculine. Există triburi la care le este interzis femeilor, sub pedeapsa cu moartea, să privească acţiunile misterelor. Prin iniţieri, tinerii sunt sistematic înstrăinaţi de mamele lor, iar prin renaştere sunt transformaţi într-un soi de spirite. Această idee arhetipală se continuă prin celibatul preoţilor până în ziua de azi.[68]

Actul de gândire care se ascunde în relaţia înălţată dintre Tată şi 198
Fiu rezidă în evidenţierea unei forme invizibile, a unui „spirit" care

66 Ka-ul regilor poartă chiar un nume individual. Astfel, în cazul lui Thutmosis al III-lea, „Ka cel viu al stăpânului peste ambele ţări" se numeşte „taurul învingător care străluceşte în Teba". (Erman, *Ägypten*..., p. 414)

67 Această poziţie alăturată a Duhului apare şi în Vechiul Testament, oricum însă mai mult sub forma unei „facultăţi" a lui Dumnezeu decât a unei ipostaze. Totuşi, aceasta din urmă se apropie mult de propoziţia din *Isaia*, 48, 16: „Κύριος Κύριος ἀπέστειλέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ." [„Şi acum, Domnul Dumnezeu mă trimite cu Duhul Său!"].

68 Pentru preistoria grecilor, vezi în această privinţă expunerea instructivă din Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, cap. I.

reprezintă chintesența vieții masculine. Viața corpului sau a unui om este postulată ca fiind ceva anume, cumva diferit de acesta din urmă. De aici derivă, de pildă, ideea de Ka sau de suflet nemuritor care se poate separa de corp și a cărui existență nu depinde de acesta. Primitivii au în atare privință reprezentări bogate despre suflete, de exemplu despre unele care sunt nemuritoare, despre altele care sunt doar slab legate de corp și de aceea pot ieși din ele și se pot pierde noaptea, se pot rătăci în vis sau pot fi luate captive, chiar de suflete care nu sunt deloc în corp și aparțin totuși unor oameni, ca sufletul boșimanului care trăiește afară, în pădure, în corpul unui animal. Așezarea persoanei alături de viață este o realizare psihologică ce se bazează în primul rând pe faptul că un spirit puțin diferențiat, neputând încă să gândească abstract, este incapabil să facă subsumări. El poate doar să pună alături însușirile pe care le observă la lucruri: de pildă, omul și viața lui, sau boala lui — eventual ca demon —, sau sănătatea lui, sau prestigiul lui ca mana etc. Acesta este, cum s-a văzut, și cazul egipteanului Ka. Tată–Fiu–Viață sau forță de zămislire prin excluderea Născătoarei de Dumnezeu constituie formula patriarhală care „plutea în aer" cu mult înainte de era creștină.

199 Potrivit definiției sale, Tatăl este *prima causa*, Demiurgul creatorul, *auctor rerum*, autorul lucrurilor care, pe o anumită treaptă a culturii care încă nu reflectează, poate fi tocmai Unul. Din Unul urmează prin scindare Celălalt. Această scindare nu trebuie să fie manifestă atât timp cât nimeni nu se poziționează cumva critic față de *auctor rerum*, adică atât timp cât o cultură nu reflectează la această unitate și nu începe să critice opera în care acest creator se revelează. Departe de judecata critică și de conflictul moral, sentimentul uman de unitate nu se atinge de *patris auctoritas*.

200 Am observat această stare de unitate originară a lumii paterne la un trib de negri din Mount Elgon. Acești oameni aveau convingerea că creatorul făcuse totul bine și frumos. Când am întrebat: „Dar animalele rele care vă ucid vitele?", au răspuns: „Leul e bun și frumos." „Și bolile voastre groaznice?" Au spus: „Tu stai în soare, și e frumos." Am fost impresionat de acest optimism. Dar seara, pe la șase, această filosofie se întrerupe brusc, cum am descoperit curând. După apusul

soarelui stăpâneşte o altă lume, o lume întunecată, lumea lui *ayîk*, care e răul, primejdia, dătătorul de spaimă. Filosofia optimistă încetează şi se instalează filosofia spaimei de duhuri şi a practicilor magice, destinate să apere de rău. Odată cu răsăritul soarelui se reîntoarce optimismul, fără ca astfel să apară vreo contradicţie interioară.

Om, lume şi divinitate sunt iniţial un tot, o unitate pe care nu o 201
tulbură nicio critică. Este lumea Tatălui, pe de-o parte, şi a omului în stare infantilă, pe de alta. Cu toate că douăspreze ore din douăzeci şi patru sunt trăite de fiecare dată în credinţa în întuneric şi în lumea întunericului, nu apare niciodată îndoiala, oamenii nu se întreabă dacă nu cumva zeul este şi un altul. Faimoasa întrebare cu privire la originea răului încă nu există în epoca Tatălui. Ca problemă de principiu a conştiinţei morale, ea apare abia odată cu creştinismul. Lumea Tatălui desemnează evident vremea caracterizată de unitatea iniţială — unitate frumoasă, urâtă sau dătătoare de spaimă. Dar când se ridică întrebarea: „De unde vine răul, de ce lumea asta e atât de rea şi imperfectă? De ce boli şi atâtea lucruri oribile? De ce trebuie să sufere omul?“, atunci apare reflecţia care judecă revelaţia Tatălui prin lucrarea lui şi, odată cu ea, se naşte îndoiala care exprimă distrugerea unităţii primordiale. Se ajunge la concluzia că creaţia e imperfectă, ba chiar că nici creatorul nu a făcut faţă în suficientă măsură sarcinii sale. Bunătatea şi puterea Tatălui nu poate fi singurul principiu cosmogonic. De aceea el trebuie să fie completat de altul. Lumea Tatălui este principial schimbată şi înlocuită de lumea Fiului.

Asta s-a întâmplat în acea epocă în care spiritul grec a inaugurat 202
critica lumii, în epoca gnozei în sens foarte larg, din care mai apoi şi-a tras originea creştinismul. Arhetipul zeului salvator şi al omului primordial este străvechi. Nu ştim cât de veche e această idee. Fiul, zeul revelat care se jertfeşte de bunăvoie sau silit pentru ca o lume să poată lua naştere, sau ca astfel lumea să fie mântuită de rău, se regăseşte în noţiunea de *puruşa* din filosofia indiană, ca şi în reprezentarea proto-antroposului Gayomard din Persia. Gayomard, ca fiu al zeului luminii, cade victimă Întunericului şi trebuie eliberat din Întuneric spre mântuirea lumii. Acesta e modelul figurii gnostice a salvatorului şi a învăţăturii despre Christos ca mântuitor al oamenilor.

203 Nu e greu de văzut că acea concepție despre lume care a ridicat problema originii răului și a luminii corespundea unei alte lumi, în care oamenii aspirau la mântuire și la acea desăvârșire când mai erau una cu Tatăl. Aspirau să se întoarcă în împărăția Tatălui, dar ea era definitiv pierdută, căci avuseseră loc o creștere ireversibilă a conștiinței umane și o autonomizare a ei. Prin această transformare ei s-au îndepărtat de lumea Tatălui și astfel a luat naștere lumea Fiului cu drama divină a mântuirii și cu povestirea cultică a acelor lucruri pe care Dumnezeul-om le-a săvârșit de-a lungul vieții sale pământești.[69] Viața Dumnezeului-om dezvăluie acum lucruri care fuseseră cu neputință de cunoscut în Tatăl ca Unul. Căci Tatăl ca Unul primordial nu era determinat și determinabil și nu putea să fie, sau să fie numit, „Tatăl" în sens propriu. Prin încarnarea lui în Fiu, el devine „Tatăl" și devine astfel determinat și determinabil. Devenind Tatăl și devenind om, el revelează în zona umană taina dumnezeirii sale.

204 Una din aceste revelații este Duhul Sfânt, care, ca ființă antediluviană, veșnică, ce-i drept, dar cumva empirică în această lume, apare abia după ce Christos părăsește scena pământească. El este pentru apostoli ceea ce era înainte, ca să spun așa, Christos pentru ei. El le va conferi puterea desăvârșită de a săvârși lucrări care sunt poate mai mari decât acelea făcute de Fiu (*Ioan*, 14, 12). Duhul Sfânt este o figură care îl înlocuiește întocmai pe Christos și corespunde cumva cu ceea ce Christos a obținut de la Tatăl. Fiul descinde din Tatăl și amândurora le este comună lucrarea vitală a Duhului Sfânt care, potrivit definiției creștine, este insuflată de amândoi. Fiind o a treia entitate comună între Tată și Fiu, Duhul Sfânt semnifică o anulare a diadei, a „îndoielii" din Fiu. El este de fapt acel Trei care desăvârșește triada și restaurează astfel unitatea. În Duhul Sfânt culminează propriu-zis desfășurarea lui Unu, după ce acesta, în calitate de Tată, s-a opus Fiului. Coborârea în corpul omenesc semnifică în sine devenirea unei alterități, o punere-în-opoziție cu sine. Din acest moment există doi,

69 Trimit aici la prezentarea detaliată a morții și a renașterii divinului (κοῦρος) la HARRISON, *loc. cit.*

Unul şi Celălalt, ceea ce semnifică o anumită tensiune.[70] Ea se manifestă în destinul plin de suferinţă al Fiului[71] şi, la sfârşit, în mărturisirea acestuia de a fi părăsit de Dumnezeu (*Matei*, 27, 46).

Duhul Sfânt este, ce-i drept, zămislitorul Fiului (*Matei*, 1, 18), dar 205
ca Paraclet, el este în acelaşi timp şi moştenirea lăsată de Fiu. El duce mai departe, în multe privinţe, opera de mântuire, coborând asupra acelora care corespund alegerii divine. Paracletul este astfel figura care încununează lucrarea de mântuire, pe de-o parte, şi cel puţin sugerează autorevelarea lui Dumnezeu, pe de alta. Putem de aceea spune că Sfântul Duh reprezintă împlinirea dumnezeirii şi a dramei divine. Căci, corespunzând unei stări de reflecţie, deci mai conştiente, a omenirii, Trinitatea este, fără îndoială, o formă de reprezentare a lui Dumnezeu superioară aceleia a simplei Unităţi.

Ideea trinitară a unui proces al vieţii interdivine, a cărei schiţă 206
generală am prezentat-o aici, există, cum am văzut, în bună parte încă din epoca precreştină şi reprezintă în esenţă o continuare şi o diferenţiere a ritului iniţial de înnoire şi a legendei sale cultice. Precum zeii misterelor, şi acestea au dispărut spre a reapărea sub altă formă de-a lungul istoriei. Spre începutul epocii noastre a avut iarăşi loc o astfel de dispariţie generală a vechilor zei şi s-a produs, în vederea mântuirii, o nouă naştere divină cu emoţiile unor noi mistere. E de la sine înţeles că o sprijinire conştientă oarecare pe tradiţiile deja existente ale misterelor ar fi împiedicat reînnoirea şi renaşterea. Trebuia să fie o revelaţie complet autonomă şi total neprejudiciată, pe cât posibil lipsită de orice premise, spre a putea să aducă în lume un nou δρώμενον (acţiune cultică) şi o nouă legendă cultică. Abia relativ târziu s-au observat paralele izbitoare cu legenda lui Dionysos, declarată lucrare diavolească. Această atitudine a creştinismului timpuriu e absolut de înţeles: el s-a dezvoltat într-adevăr în acest mod inconştient şi, în plus, aparenta lui lipsă de premise era o „conditio

70 Relaţia dintre Tată şi Fiu nu este tocmai aritmetică, fiindcă în calitate de „unul" şi de „celălalt" ei sunt încă legaţi în Unul primordial şi sunt, ca să spun aşa, veşnic pe punctul de a deveni Doi. De aceea Fiul este „veşnic" zămislit de Tatăl, iar jertfa morţii este un act prezent „în veşnicie".

71 Cf. πάθη a lui Dionysos care constituie paralela din domeniul grecesc.

sine qua non“ a existenţei sale eficiente. Nimeni nu se poate îndoi de superioritatea multiplă a revelaţiei creştine faţă de etapele păgâne care i-au premers, motiv pentru care e cu adevărat inutil să se insiste azi pe lipsa de premise și de istorie a Evangheliei, având în vedere că ea mişună de premise istorice și psihologice.

3
SIMBOLURILE

Ignorându-şi total reînnoirea, drama trinitară a mântuirii (şi nu 207
o noţiune intelectuală a acesteia) a ieşit în lume, la lumina zilei într-un nou eon. Spre a nu mai vorbi de aşa-zisele prefigurări din Vechiul Testament, nu există nici în Noul Testament un singur loc în care Trinitatea să fie exprimată intelectualmente inteligibil.[72] E mai degrabă vorba în principal de o formulă triplă de binecuvântare, ca de pildă în finalul celei de-a doua *Scrisori către Corinteni*:

„Harul Domnului nostru Isus Christos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi"[73] sau ca la începutul primei *Scrisori a lui Petru*: „... după cea mai dinainte ştiinţă a lui

72 Aşa-numita *Comma Ioanneum*, o excepţie în această privinţă, este atestată târziu şi are o origine îndoielnică. Un „textus per se dogmaticus und revelatum explicitum" [„un text în sine dogmatic şi revelat explicit"] ar fi cea mai puternică dovadă de apariţie a Trinităţii în Noul Testament. E vorba de *1 Ioan* 5, 7: „Trei anume sunt care mărturisesc: Sfântul Duh şi apa şi sângele; şi aceştia trei una sunt" (adică mărturia lor concordă în aceea că Christos a venit „în apă şi sânge"). Vulgata a introdus ulterior „Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt." [Aceasta e şi versiunea Bibliei sinodale: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul şi Sfântul Duh, şi Aceştia trei Una sunt" — *N. t.*] De observat că în textul grecesc cele trei neutre: πνεῦμα, ὕδορ şi αἷμα sunt urmate de un pl. masc., anume οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.

73 *2 Corinteni* 13,13. Formula de la botez „în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh" intră în aceeaşi categorie. Autenticitatea ei e îndoielnică. Se pare că iniţial se boteza doar în numele lui Isus Christos. Formula nu apare la *Marcu* şi nici la *Luca*. Cf. KRUEGER, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung*, p. 11.

Dumnezeu-Tatăl, și prin sfințirea de către Duhul, spre ascultare și stropirea cu sângele lui Isus Christos."[74] (La fel în *Scrisoarea lui Iuda* 21.) În favoarea Trinității se citează *1 Corinteni* 12, 4–6. Aici suntem însă doar asigurați emfatic că Duhul este *unul* (tot așa în *Efeseni* 4, 4–6), ceea ce ar fi mai mult un gest de apărare împotriva deprinderilor politeiste sau polidemonice decât o subliniere a Trinității. Și imediat în epoca postapostolică formulele triadice sunt curente; astfel, de pildă, în prima *Epistolă a lui Clement* 46, 6[75]: „Avem un singur Dumnezeu, un singur Christos și un singur Duh." EPIPHANIUS relatează chiar că Christos și-ar fi învățat ucenicii că „el este Tatăl, el este Fiul, el este Duhul Sfânt" (ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα, τὸν αὐτον εἶναι Υἱον, τὸν αὐτον εἶναι ἅγιον Πνεῦμα).[76]

208 El a luat această propoziție din *Evanghelia egipteană* apocrifă, din care s-au păstrat, din păcate, doar câteva fragmente. Formularea este semnificativă, căci lasă să se vadă o încercare clară de a enunța o noțiune trinitară (modală).[77]

209 Esențialul rezidă nu în faptul că *Noul Testament* nu posedă o formulă ternară, ci că în el apar cele trei figuri, în evidentă relație reciprocă, anume Tatăl, Fiul zămislit prin Duhul Sfânt și Duhul Sfânt. Formule de binecuvântare, atribute și condiții solemne (de pildă *trishagion*-ul) au avut dintotdeauna un caracter magic ternar.[78] În ce privește Trinitatea din *Noul Testament*, ele nu au, ce-i drept, nicio relevanță; dar există și, precum cele trei Persoane divine, au semnele clare ale unui arhetip activ care operează dincolo de suprafață și prilejuiește astfel formații triadice. Această dezvoltare demonstrează

74 *1 Petru* 1, 2.

75 IRINEU îl numește pe CLEMENS ca fiind al treilea episcop roman după Petru. Datarea Clementinelor este controversată. Se pare că aparțin celei de-a doua jumătăți a secolului al II-lea. [În altă traducere HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 497.]

76 *Panarium*, *Haer*. LXII, II [MIGNE, PG XLI, col. 1052 și urm.].

77 Ar data de la începutul secolului al II-lea (HENNECKE, *loc. cit*., p. 58).

78 Aici intră de pildă amintita împărțire a ascendenței lui Christos din *Matei* 1, 17 în 3 x 14 generații. Cf. rolul celor 14 strămoși ai regelui în Egipt (JACOBSOHN, *loc. cit*., pp. 66 și urm.).

că arhetipul trinitar lucrează încă din *Noul Testament*, căci succedenţa este în mare măsură efectul precedenţei. Această propoziţie este valabilă în special acolo unde, precum în cazul Trinităţii, e vorba de efectul unui conţinut care există inconştient, deci efectul tocmai al arhetipului. Într-adevăr, aşa cum au arătat Crezurile ulterioare, la sinoadele Părinţilor Bisericii s-au dus consecvent până la capăt, respectiv până la *homoousie*, aluziile la Trinitatea divină din scrierile neotestamentare, ceea ce s-a produs inconştient în măsura în care Părinţii nu cunoşteau modelul egiptean, care atinsese deja odată nivelul lui ὁμοούσιος. Aceste efecte asupra posterităţii au fost urmările inevitabile ale intuirii Trinităţii existente în epoca creştinismului primitiv şi nu au însemnat altceva decât amplificări ale arhetipului constelat. În măsura în care acestea s-au succedat în mod absolut naiv şi neştirbit, au demonstrat direct că ceea ce sugerează *Noul Testament* este, aşa cum consideră şi Biserica, într-adevăr Treimea.

Deoarece nu se ştia exact ce se revelase atât de brusc în „Fiul omului“ şi se avea încredere doar în interpretările existente, efectele care au durat secole de-a rândul n-au însemnat de fapt altceva decât desfăşurarea treptată în conştiinţă a arhetipului, respectiv receptarea lui în posibilităţile conceptuale oferite de Antichitate.[79] În acest ecou istoric se poate recunoaşte ceea ce s-a revelat iniţial printr-o iluminare bruscă şi i-a impresionat pe oameni, fără ca ei, la rândul lor, să fi înţeles în suficientă măsură ce se întâmplase spre a putea să-i dea acelui lucru o formulare clară. Pentru desfăşurarea şi formularea conţinuturilor „revelate“ era nevoie de timp şi de distanţă. Rezultatele acestei activităţi spirituale s-au cristalizat în teze, aşa-numitele dogme, a căror totalitate a fost rezumată în aşa-numitul *symbolum*, Crez. Considerat din unghiul de vedere al psihologiei, un astfel de *breviarum fidei* are pe bună dreptate numele de *symbolum*, căci este o expresie simbolică, o imagine antropomorfă, pentru o stare de fapt transcendentă — folosesc termenul în sens psihologic[80] —, indeterminabilă şi inexplicabilă raţional. 210

79 Acest proces începe, după cum se ştie, încă de la *Evanghelia după Ioan*.

80 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen.

A. Symbolum apostolicum

211 Încercările de a face astfel de rezumate au început destul de timpuriu, dacă e să dăm crezare tradiției. Ambrosius, de pildă, relatează că mărturisirea de credință la botez, în uz la biserica din Milano, provine de la cei doisprezece Apostoli.[81] Ea este atestată din secolul al IV-lea și sună astfel:

> Cred în Dumnezeu, Tatăl, Atotputernicul și în Isus Christos, fiul său înnăscut, Domnul nostru, care s-a născut din Duhul Sfânt și Maria Fecioara, a fost răstignit în timpul lui Pontius Pilat, a fost îngropat și a înviat a treia zi, s-a suit la cer și stând de-a dreapta Tatălui iarăși va veni să-i judece pe cei vii și pe cei morți, și în Duhul Sfânt, în sfânta Biserică, în iertarea păcatelor și în învierea în trup.

212 Acest Crez se mișcă de fapt încă pe de-a-ntregul la nivelul *Evangheliilor* și al *Epistolelor*. Există trei figuri divine care nu se află în niciun fel de contradicție cu Unul Dumnezeu. Trinitatea nu este explicită aici, ci există latent, la fel cum se spune în cea de *A doua epistolă a lui Clement* despre Biserica preexistentă: „Ea era anume în duh aici." Încă din primele timpuri era evident că Christos ca Logos era însuși Dumnezeu (*Ioan* 1,1). La Pavel, el preexistă în chipul lui Dumnezeu. (Cf. faimosul pasaj kenotic din *Filipeni* 2, 6: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai ca Dumnezeu" (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ = *esse se aequalem Deo*). De asemenea, există pasaje în *Epistole*, care îl confundă pe Christos cu Duhul Sfânt sau în care cei trei sunt priviți ca unul, precum în *2 Corinteni* 3, 17: „Domnul este Duh ..." (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν = *Dominus autem Spiritus est*). Dacă în următorul verset este vorba de „slava Domnului" (δόξα κυρίου = *gloria Domini*), s-ar zice că „Domn" trimite mai întâi la Christos. Dar dacă luăm în considerare întreg pasajul, versetele 7–18, atunci vedem că slava se referă și la Dumnezeu; de unde reiese promiscuitatea celor trei figuri. Aceasta este Trinitatea latentă.

81 *Explanatio Symboli ad Initiandos*, VII, 156 [Migne, PL XVII, col. 1193 și urm.]. Ambrosius a murit în 397.

B. Simbolul lui Grigorie Taumaturgul

Cu toate că „Apostolicum“ nu stipulează *expressis verbis* Trinitatea, 213
ea există deja „ecleziastic“ încă din perioada timpurie, şi până la urmă e o pură pedanterie a insista, cum se face de multe ori, pe faptul că „a fost născocită abia mult mai târziu“. În această ordine de idei trebuie să amintesc de acea viziune a lui Grigorie Taumaturgul (210–270), în care i-au apărut Beata Virgo Maria şi Sfântul Ioan spre a-i comunica un simbol, pe care el l-a notat mai apoi imediat.[82] Acesta sună astfel:

„Unul Dumnezeu, Părinte al Cuvântului viu, Înţelepciune şi Putere existând întru sine, Icoană veşnică, Zămislitor desăvârşit al Desăvârşirii, Părinte al singurului Fiu înnăscut. Unul Stăpân, Unic din Unic, Dumnezeu din Dumnezeu, Icoană a divinităţii şi Chip aidoma al ei, Cuvânt lucrător, Sumă a Înţelepciunii atotcuprinzătoare, Putere creatoare a întregii creaţii, Fiu adevărat al Tatălui adevărat, (Fiu) Nevăzut al Nevăzutului (Tată), Nepieritor al Nepieritorului, Nemuritor al Nemuritorului, Veşnic al Veşnicului. Şi Unul Duhul Sfânt care îşi are fiinţa în Tatăl şi a apărut prin Fiul, Chip al Fiului, (Chip) desăvârşit al desăvârşitului (Tată), Temei al lucrurilor vii, Sfinţenie, Corifeu al sfinţeniei, în care a apărut Dumnezeu-Tatăl care este peste toate şi în toate, şi Dumnezeu-Fiul, care este prin toate. Treime desăvârşită, neseparată şi neînstrăinată în slavă şi veşnicie şi stăpânire.[83]“

Acest Credo trinitar a dobândit curând o mare autoritate, deci cu 214
mult înainte de apariţia atestată a „Apostolicum“-ului, care e mult mai puţin explicit. Grigorie a fost până spre 238 un discipol al lui Origene. Acesta (182–251) foloseşte noţiunea de Trinitate[84] şi reflectează la ea, în special se gândeşte la aşa-numita οἰκονομία, *oeconomia* sau *dispositio*, adică administrarea sau, mai bine, cârmuirea de către Trinitate. El scrie în acest sens:

82 Relatat în biografia lui Grigorie de Nyssa [*De vita S. Gregorii Thaumaturgi* în Migne, PG XLVI, col. 911–914].

83 Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, pp. 10–17. [Traducere de Jung.]

84 Noţiunea apare mai întâi la Tertullian († pe la 220).

„Consider că Dumnezeu-Tatăl, care cuprinde totul, ajunge la orice făptură, împărtășind fiecăruia din ființa Sa; El este cel care este. Mai mic decât Tatăl, Fiul a ajuns doar până la raționalitate (*rationabilia*, spiritualul din om). Față de Tatăl, el este pe locul al doilea. Duhul Sfânt e și mai mic, ajunge doar la nivelul sfinților. Rezultă de aici că puterea Tatălui e mai mare decât aceea a Fiului și a Duhului Sfânt; și, la rândul ei, valoarea Duhului Sfânt e mai mare decât aceea a celorlalte făpturi sfinte.[85]“

Pentru Origene esența Duhului Sfânt nu este clară; astfel el scrie:

„Deci despre Duhul lui Dumnezeu care plutea peste ape, așa cum stă scris la începutul facerii lumii, cred că nu e altul decât Duhul Sfânt“; iar mai înainte scrie: „Într-adevăr, n-am putut găsi până acum în Sfânta Scriptură nicio afirmație în care Duhul Sfânt să fie desemnat ca ceva făcut (*factura*) sau ca creație...[86]“

C. Simbolul niceean

215 Speculația trinitară atinsese demult punctul culminant când conciliul de la Niceea, din 325, a creat un nou simbol (așa-numitul simbol niceean[87]). El sună astfel:

„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl atotputernicul, creatorul tuturor lucrurilor văzute ca și nevăzute. Și într-unul Domn, Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu, care din Tatăl s-a născut, s-a înnăscut — adică: (provenind) din ființa Tatălui — Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat, născut din Dumnezeu adevărat, nu creat, de aceeași ființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, prin care toate lucrurile s-au făcut, în cer ca și pe pământ, care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire s-a coborât și s-a întrupat, a devenit om, care a pătimit și a înviat a treia zi, s-a înălțat la cer, de unde va veni să judece viii și morții. Și întru Duhul Sfânt. Cei însă

85 *De principiis* I, III, 5 [Migne, PG XI, col. 115 și urm.].

86 *Loc. cit.*, III, 3.

87 „Niceean [*nicaënisch*] în loc de incorectul „nicaean“ [*nicaenisch*] (*Theol. Zeitschrift* 1946/5, pp. 396 și urm.)

care spun: a fost (o vreme), în care nu era, sau n-a fost înainte de a fi fost născut, sau a apărut din neființă, sau spun: El e dintr-o altă formă de existență (ὑπόστασις) ori esență (οὐσία), sau Fiul lui Dumnezeu e ceva creatural, sau schimbător sau supus transformării, pe aceștia Biserica catolică și apostolică îi blestemă."

Se pare că un episcop spaniol, Hosius de Cordoba, a fost acela 216
care i-a propus împăratului decisivul ὁμοούσιος τῷ πατρί. El n-a apărut abia atunci, ci îl întâlnim deja la Tertullian ca „unitas substantiae". Noțiunea de *homoousie* și-a găsit aplicarea și în gnosticism, cum ar fi la valentinienii lui Irineu (de la 140 până la cca 200), la care eonii sunt concepuți ca fiind de o aceeași esență cu creatorul lor, Bythos.[88] Interesul acestui Crez se concentrează pe relația Tată–Fiu, în vreme ce Duhul Sfânt abia este pomenit.

D. Simbolul niceeano-constantinopolitan, athanasian și lateranian

Un progres esențial e adus de următoarea formulare din așa-nu- 217
mitul „simbol niceeano-constantinopolitan" din 382. El sună după cum urmează:

„Credem Într-unul Dumnezeu, Tatăl atotputernicul, creatorul cerului și al pământului, al tuturor văzutelor și nevăzutelor. Și într-unul Domn Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu unul-născut, care din Tatăl s-a născut înainte de toți vecii, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu creat, cel de o ființă cu Tatăl, prin care toate lucrurile s-au făcut, care pentru noi, oamenii, și pentru mântuirea noastră s-a coborât din ceruri și s-a întrupat din Duhul Sfânt și din Maria Fecioară și s-a făcut om, și s-a răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat, a pătimit și s-a îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi și s-a suit la ceruri, șade de-a

88 Mai exact spus, unitatea de esență stă în aceea că eonii provin din Logos, acesta din Nous, emanație nemijlocită din Bythos. Cf. Irineu, *Adv. haer.*, II, 17, 4 [Migne, PG VII, col. 762/3; germană: *loc. cit.*, p. 140]. Această scriere a apărut între 180 și 190.

Dreapta Tatălui, și iarăși va să vină cu mărire să judece viii și morții, a cărui stăpânire e fără sfârșit. Și întru Duhul Sfânt care e Domn și făcător de viață, care purcede din Tatăl, care e împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, și care a grăit prin prooroci. Într-una sfântă, catolică și apostolică Biserică. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor. Așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să vină. Amin."

218 În acest Crez, Duhului Sfânt i se dă atenția cuvenită: el este „Domn" și este slăvit „împreună cu Tatăl și cu Fiul". Dar el provine doar din Tatăl. Acest punct a prilejuit o mare dispută în jurul așa-numitului „filioque", anume în jurul întrebării dacă Duhul Sfânt nu provine și din Fiul, nu doar din Tatăl. Pentru a face din treime o unitate deplină, *filioque* era la fel de necesar ca și *homoousia*. Mai întâi, „Athanasianum"-ul[89], denumit astfel în chip eronat, a fixat în mod categoric egalitatatea celor trei Persoane. Datorită caracterului său particular, a stârnit multă indignare printre teologii raționaliști și liberali. Dau aici drept exemplu un fragment de la început:

„Aceasta este însă credința catolică prin care noi slăvim pe unul Dumnezeu în Treime și Treimea în unitate și nu amestecăm Persoanele și nici nu separăm ființa. Căci una este Persoana Tatălui, alta aceea a Fiului, și alta a Duhului Sfânt, și totuși Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt sunt aceeași dumnezeire, aceeași splendoare, aceeași majestate veșnică. Cum este Tatăl, așa este și Fiul, așa și Duhul Sfânt. Necreat este Tatăl, necreat Fiul, necreat Duhul Sfânt. Necuprins este Tatăl, necuprins Fiul, necuprins Duhul Sfânt. Veșnic e Tatăl, veșnic Fiul, veșnic Duhul Sfânt. Și totuși nu trei Veșnicii, ci o singură Veșnicie, după cum nu sunt trei Necreați, și nici trei Necuprinși, ci un singur Necreat și un singur Necuprins. Tot așa este Tatăl atotputernic, Fiul atotputernic, Duhul Sfânt atotputernic, și totuși nu sunt trei Atotputernici, ci un singur Atotputernic. Tot așa Tatăl este Dumnezeu, Fiul e Dumnezeu, Duhul Sfânt e Dumnezeu; și doar nu sunt trei Dumnezei, ci e un singur Dumnezeu. Tot așa Tatăl e Domn, Fiul e Domn, Duhul Sfânt e Domn; și totuși nu sunt trei Domni, ci e un singur Domn. Și după cum,

89 După cuvintele de început „quicumque vult salvus esse" [„Orișicine voiește să se mântuiască"], el se numește și *Symbolum Quicumque*. El nu provine de la Atanasie.

potrivit adevărului creştin, trebuie să recunoaştem în orice Persoană pe Domnul Dumnezeu, tot aşa, potrivit credinţei catolice, nu putem vorbi de trei Dumnezei sau de trei Domni. Fiul purcede numai de la Tatăl, nu e făcut, nici creat, ci zămislit. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, nu e făcut, nici creat, nici zămislit, ci doar purces din El. Astfel este doar un Tată, nu trei Taţi, un Fiu, nu trei Fii, un Duh Sfânt, nu trei Duhuri Sfinte. Şi în această Treime nu este nimic de mai înainte sau de mai apoi, nimic mai mare sau mai mic, ci toate trei Persoanele sunt la fel de veşnice şi la fel de mari, aşa încât, precum s-a spus mai sus, trebuie slăvită atât Treimea în unitate, cât şi Unitatea în Treime. Cine vrea să se mântuiască trebuie deci să considere astfel Treimea."

Aici Trinitatea ca schemă conceptuală este echilibrată şi perfect dezvoltată. *Homoousia* leagă în egală măsură toate Persoanele. O altă diferenţiere a adus „Simbolul sinodului lateranian" din 1215. Amintesc aici doar începutul: 219

Credem cu tărie şi mărturisim cu simplitate că există un singur Dumnezeu adevărat, veşnic şi nemărginit, atotputernic, neschimbător, de necuprins şi de nespus, Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh; trei Persoane, dar o singură fiinţă, esenţă sau natură, absolut simplă. Tatăl nu purcede de la nimeni, Fiul purcede doar de la Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede de la amândoi în acelaşi fel, pururi fără început şi sfârşit: Tatăl zămisleşte, Fiul e născut şi Duhul Sfânt purcede, fiind de aceeaşi natură şi de acelaşi rang, atotputernic şi la fel de veşnic.

Acest simbol îl preia explicit pe „filioque" şi astfel Duhului Sfânt i se atribuie o acţiune şi o importanţă specială. Din câte pot să-mi dau seama, conciliul ulterior din Trident n-a adăugat Crezului nimic în plus care să aibă importanţă pentru scopurile noastre. 220

Înainte de a încheia acest capitol, trebuie să amintesc că încă din *Liber de Spiritu et Anima*[90], scriere în plin Ev Mediu, s-a întreprins o încercare de interpretare psihologică a Trinităţii: consideraţiile pornesc de la premisa că se poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu 221

90 Atribuită greşit lui AUGUSTIN. Cf. *Admonitio in librum de spiritu et anima* (*Opera* VI, col. 1138).

prin cunoaștere de sine.[91] *Mens rationalis*, adică intelectul rațional, este cel mai asemănător lui Dumnezeu, căci el este „excellenter et proprie ad similitudinem illius facta" [„făcut în mod admirabil și strict după asemănarea sa"]. Dacă intelectul își recunoaște asemănarea cu Dumnezeu, îi va fi cu atât mai ușor să-și recunoască și creatorul. Și astfel începe cunoașterea Trinității: intelectul vede cum din el derivă „înțelepciunea" (*sapientia*) și cum el o iubește pe aceasta. Din el însă și din înțelepciune derivă iubirea (*amor*), și astfel apar trei într-una, intelectul, înțelepciunea și iubirea. Înțelepciunea derivă din intelect și din ele derivă iubirea. Dumnezeu este izvorul oricărei înțelepciuni. El corespunde deci intelectului (νοῦς); înțelepciunea, de El însuși zămislită, corespunde Fiului (λόγος); iubirea însă corespunde duhului care suflă (πνεῦμα) între Tată și Fiu.[92] *Sapientia Dei* a fost adesea identificată cu logosul cosmogonic și deci cu Christos. Spiritul medieval derivă structura psihicului fireşte din Trinitate, în vreme ce punctul de vedere modern răstoarnă raportul.

91 „ … quomodo per cognitionem nostri possimus ascendere ad cognitionem ipsius Dei." [„ … în ce fel, prin cunoașterea de sine, putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu însuși"] (*loc. cit*, col. 1194 b).

92 „ … et procedit amor ex ipsa <mente> et sapientia sua, quo amat ipsam genitam de se, et in se manentem non dividit a se. Et apparent tria quaedam in uno, mens, sapientia et amor. Et est sapientia de mente, et de mente et sapientia procedit amor; et surgit trinitas, et non recedit unitas: et sunt simul trinitas et unitas. Haec sic in nobis." — „Qui genuit, Pater est; qui genitus est, Filius est; et qui ab utroque procedit, Spiritus sanctus est." [„… iar iubirea purcede din acest <intelect> și din înțelepciunea sa, cu care o iubește pe cea născută din sine și, rămânând în sine, nu se desparte de el. Și se arată într-una: intelectul, înțelepciunea și iubirea. Înțelepciunea este din intelect, iar din intelect și înțelepciunea purcede iubirea; se ridică treimea și nu descreşte unitatea: sunt, în aceleași timp, treime și unitate. Acestea sunt astfel în noi." — „Cel ce a născut este Tatăl; Cel născut este Fiul, iar ce purcede de la amândoi este Duhul Sfânt"] (*Loc. cit.*, col. 1195).

4
CELE TREI PERSOANE DIN PERSPECTIVĂ PSIHOLOGICĂ

A. Ipoteza arhetipului

Succesiunea seriei de simboluri ilustrează devenirea ideii de Trini- 222
tate de-a lungul secolelor. Dezvoltarea fie a evitat cu multă consecvenţă toate rătăcirile raţionaliste, fie le-a combătut cu succes, ca de pildă atât de plauzibila erezie arianică. Ea a ridicat în jurul primelor aluzii la Trinitate din Sfinta Scriptură o schelărie de idei, care pentru sofistul liberal este o *petra scandali*. Afirmaţiile „religioase" nu sunt însă niciodată raţionale, căci ele iau în considerare întotdeauna cealaltă lume, acel *mundus archetypus*, necunoscut minţii obişnuite, interesate doar de lucruri exterioare. Astfel, dezvoltarea ideii creştine de Trinitate a refăcut inconştient *ad integrum* arhetipul *homoousiei* dintre Tată, Fiu şi Ka-mutef existent în teologia egipteană a regilor. Nu în sensul că reprezentarea egipteană ar fi fost cumva arhetipul ideii creştine. După cum am arătat în altă parte, arhetipul nu este un factor concret, ci o dispoziţie care începe să acţioneze într-un moment dat al dezvoltării spiritului omenesc, prin aceea că ordonează materialul conştient în anumite figuri[93], respectiv ordonează reprezentările

93 Am fost adesea întrebat de unde vine arhetipul: dacă e sau nu dobândit. La această întrebare nu se poate răspunde direct. Potrivit definiţiei lor, arhetipurile sunt factori şi motive care ordonează în imagini elemente psihice (desemnabile ca arhetipale), şi anume într-un fel care poate fi întotdeauna recunoscut abia după efect. Ele există preconştient şi formează probabil dominantele structurale ale psihicului în genere, comparabile existenţei potenţiale, lipsite de evidenţă a reţelei

divinităţii în triade şi trinităţi, iar un număr de obiceiuri rituale şi magice în triplete sau ternarităţi, precum apotropaismele, formulele de binecuvântare sau de blestem, laudele etc. Acolo unde apare, arhetipul are caracter constrângător, determinat de inconştient, iar acolo unde efectul său e conştient, el e caracterizat de numinozitate. Nu e vorba niciodată de o născocire conştientă — ceea ce s-a considerat adesea necesar să se reproşeze speculaţiilor legate de Trinitate —, ci de faptul că toate disputele, sofismele, chiţibuşeriile, intrigile şi actele de violenţă, care deformează până la saţiu istoria acestei dogme, îşi datorează existenţa numinozităţii contrângătoare a arhetipului şi dificultăţii enorme de a-l insera pe acesta în lumea raţională a omului. Deşi, din motive politice, împăraţii au pus mâna pe dispute în propriul lor interes, acest fragment curios de istorie a spiritului nu poate fi nicidecum derivat din politic. Tot aşa nu pot fi făcute răspunzătoare pentru el cauze de ordin socio-economic. Singura cauză stă în apariţia „vestirii" creştine, prin care omul occidental a fost, psihic vorbind, revoluţionat. A fost vorba, potrivit atestărilor evanghelice şi mai ales Epistolelor pauline, de apariţia reală şi adevărată a Dumnezeului-om în cotidianul omenesc, însoţit de semne miraculoase, demne de un Fiu al lui Dumnezeu. Pe cât de obscur poate să pară nevoii moderne de realitate precisă sâmburele istoric al acestui fenomen, pe atât de sigur este că nu un vid acauzal a putut produce de-a lungul secolelor acele efecte psihice colosale. Referatele evanghelice, apărute din zel misionar, constituie, din păcate, o sursă evident săracă pentru încercările de reconstrucţie istorică. Ele ne vorbesc însă cu atât mai mult despre reacţiile psihologice ale lumii de atunci. Aceste reacţii şi spuneri se continuă cu istoria dogmei, în care ele mai sunt încă interpretate ca lucrare a Duhului Sfânt. O astfel de interpretare, despre a cărei valoare metafizică psihologia nu are în

cristaline din soluţia-mamă. Fiind condiţii *a priori*, arhetipurile reprezintă cazul psihic special, al acelui „pattern of behaviour", familiar biologilor, care conferă tuturor vieţuitoarelor modul lor specific de a fi. După cum manifestările acestui plan biologic fundamental se pot schimba în cursul dezvoltării, tot astfel şi acelea ale arhetipului. Empiric văzut, arhetipul nu a apărut niciodată în raza vieţii organice în general. El intră în acţiune odată cu viaţa.

niciun fel a se pronunța, este de cea mai mare importanță; ea exprimă faptul că a existat o opinie sau credință dominantă, după care operatorul propriu-zis al înțelegerii nu era intelectul uman, ci o instanță exterioară conștiinței. Acest fapt psihologic nu trebuie în niciun caz trecut cu vederea din motive legate de concepția de viață. Argumente luministe, precum „Duhul Sfânt este o presupunere indemonstrabilă", nu pot fi măsurate prin constatări psihologice. (Până și o obsesie este reală, chiar dacă conținutul ei este, de fapt, aberant.) Psihologia are de a face cu fenomene psihice și doar cu ele. Acestea pot fi chiar și simple aspecte ale unor manifestări care, în sine, pot fi supuse și altor modalități de interpretare. Astfel, afirmația după care Duhul Sfânt este inspiratorul dogmei vrea să spună că aceasta nu e născocită și nu e nici rezultatul vreunei speculații, ci este motivată de cauze situate în afara conștiinței, ba chiar în afara oamenilor. Asemenea afirmații și altele asemănătoare apar regulat în cazul trăirilor cu caracter arhetipal. Ele sunt întotdeauna legate de sentimentul unui numen prezent. Un vis arhetipal, de pildă, îl poate fascina în asemenea măsură pe individ, încât să vadă în el o iluminare, un avertisment sau un ajutor supranatural. În timpurile moderne oamenii se sfiesc să se lase în voia unor astfel de experiențe, ceea ce trădează o sfială sacră în fața numinosului. Indiferent de felul în care sunt constituite experiențele numinoase, ele au, toate, în comun faptul că izvorul lor e situat într-o zonă dinafara conștiinței. După cum se știe, psihologia folosește aici noțiunea de inconștient, și anume în mod special pe aceea de inconștient colectiv, în opoziție cu inconștientul personal. Cine respinge prima noțiune și o recunoaște doar pe a doua este silit să recurgă la explicații de natură personală. Idei colective și în special idei manifest arhetipale nu pot fi însă niciodată deduse din ordinea bunurilor personale. Atunci când, de pildă, comunismul se revendică de Engels, Marx, Lenin și de alții, ca de părinții săi, el ignoră pur și simplu că reînnoiește o orânduire socială arhetipală, străveche, existentă încă din epoca primitivă, fapt ce explică de altfel caracterul său „religios" și „numinos" (adică fanatic). Tot atât de puțin știau Părinții Bisericii că Trinitatea lor avea o preistorie veche de mii de ani.

223 Fără îndoială că doctrina despre Trinitate corespunde iniţial unei *orânduiri sociale patriarhale*. Situaţie în care nu se poate stabili dacă împrejurările sociale au produs ideea sau, invers, dacă ideea a revoluţionat mai întâi ordinea socială. Fenomenul creştinismului primitiv şi apariţia Islamului — spre a nu aminti decât de aceste două exemple — arată ceea ce pot face ideile. Laicul, care nu are nicio posibilitate de a observa complexe autonome, este de cele mai multe ori înclinat, în acord cu tendinţa generală, să deducă originea conţinuturilor psihice din lumea înconjurătoare. Pentru conţinuturile reprezentărilor conştiinţei această aşteptare este cu siguranţă întemeiată. În plus, există şi reacţii afective, iraţionale, precum şi impulsuri în direcţia ordonării (arhetipale) a materialului conştient, care provin din inconştient. Cu cât arhetipul apare mai clar, cu atât „fascinosum"-ul său acţionează mai puternic şi enunţul îl desemnează corespunzător ca fiind „demonic" (în sens de δαίμον) sau „divin". Un astfel de enunţ semnifică faptul de a fi cutremurat de un arhetip. Reprezentările care stau la baza enunţului sunt în mod necesar antropomorfe şi se deosebesc prin aceasta de arhetipul ordonator care, fiind inconştient, e ininteligibil.[94] Ele dovedesc însă că un arhetip a devenit *activ*.[95]

224 Astfel, istoria dogmei trinitare reprezintă apariţia treptată a unui arhetip, care ordonează reprezentările antropomorfe ale Tatălui şi Fiului, a ceea ce e însufleţit, ale feluritelor persoane etc. într-o figură arhetipală, adică numinoasă, anume în „Preasfânta Treime". Ea este interpretată de contemporanii acestor evenimente ca fiind ceea ce psihologia numeşte prezenţă psihică de dinafara conştiinţei. Atunci când există, ca în cazul de faţă, un *consensus generalis* legat de o idee, se poate vorbi de o prezenţă colectivă. Prezenţe asemănătoare sunt astăzi ideea fascistă şi cea comunistă, prima punând accentul pe forţa conducătorului, ultima pe comunitatea de bunuri din societatea primitivă.

225 „Sacralitate" înseamnă că o idee sau un lucru posedă o anumită valoare supremă, a cărei prezenţă îl reduce pe om, ca să spun aşa, la

94 Cf. explicaţiile mele în *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*.

95 Activarea unui arhetip se bazează foarte probabil pe o schimbare a stării de conştiinţă care pretinde o nouă formă de compensare.

tăcere. Sacralitatea este revelatoare; este forța iluminatoare care vine de la figura arhetipală. Omul nu se simte niciodată subiect, ci întotdeauna obiect al unui astfel de eveniment.[96] Nu el percepe sacralitatea, ci aceasta îl prinde și îl biruie; nu el recunoaște revelația ei, ci ea i se revelează, fără ca el să se poată lăuda cu o înțelegere adecvată. Totul se desfășoară aparent în afara sferei sale voliționale: sunt conținuturi ale inconștientului — mai mult decât atât, știința nu poate să constate, căci ea nu poate să depășească prin credință hotarele corespunzătoare esenței ei.

B. Christos ca arhetip

Trinitatea și viața intertrinitară apar ca un cerc închis în sine al 226
unei drame divine, la care omul participă cel mult ca parte pătimitoare. Procesul divin al vieții îl ia pe individ în posesie și îl constrânge de-a lungul mai multor secole să se preocupe de o manieră pasionat spirituală de probleme ciudate, pe care omul contemporan le-ar considera în mare măsură abstruze, dacă nu chiar absurde. Mai ales nu se înțelege ce anume ar trebui să însemne pentru noi Trinitatea din punct de vedere practic, etic sau simbolic. Chiar și teologii resimt speculația trinitară adesea ca fiind mai mult sau mai puțin o joacă inutilă de-a conceptele; există unii care s-ar descurca bine fără divinitatea lui Christos, iar rolul Duhului Sfânt în interiorul și în afara Trinității îi pun de-a binelea în încurcătură. David Friedrich Strauss spune despre „Symbolum Athanasianum": „Cu adevărat, cine jurase pe *Symbolum Quicumque,* acela abjurase legile gândirii omenești." Așa poate vorbi doar un om care nu se mai află sub impresia sacralității revelate, ci s-a reîntors la propria activitate spirituală. Ceea ce în raport cu arhetipul revelat este întotdeauna un inevitabil regres: înomenirea generoasă a lui Christos se trage din *homoiousie* și din arianism, iar

96 Koepgen face o observație pertinentă (*Die Gnosis des Chistentums*, p. 198): „Dacă există ceva ca un fel de istorie occidentală a spiritului …, atunci ar trebui ca ea să fie văzută din perspectiva personalității omului occidental, care se trezește sub influența dogmei trinitare."

antitrinitarismul modern cultivă o imagine a lui Dumnezeu care e mai mult veterotestamentară sau islamică decât creştină.

227 Oricum, celui care abordează cu premise raționaliste și intelectualiste această problemă, precum Strauss, discuțiile și argumentările patristice trebuie să i se pară de-a dreptul absurde. Dar că poate adopta cineva (chiar teolog fiind) astfel de criterii incomensurabile precum rațiune, logicitate și altele asemenea dovedește că toate eforturile conciliilor și ale teologiei scolastice n-au izbutit să transmită posterității o înțelegere a dogmei care să poată măcar sprijini credința. A rămas doar supunerea în credință cu renunțarea la propria voință de a înțelege. După cum arată experiența, credința pierde adesea și trebuie să se retragă în fața unei critici care nu e deloc pe măsura obiectului ei. O astfel de critică se comportă întotdeauna didactic, adică răspândește iarăși acea obscuritate pe care revelația voia s-o pătrundă mai înainte cu lumina ei: „Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt." [„Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o."] (*Ioan* 1, 5.)

228 Această critică ignoră, firește, că modul ei de abordare nu e pe măsura obiectului. Ea consideră că are de-a face cu factori raționaliști și trece pe de-a-ntregul cu vederea că e vorba, și a fost dintotdeauna vorba, în primul rând, de fenomene psihice iraționale. Lucrul acesta se vede deja din caracterul anistoric al Evangheliilor care sunt interesate doar de a face cât mai impresionantă, pe măsura capacității lor de prezentare, figura minunată a lui Christos. Fapt atestat încă de cea mai veche mărturie literară, anume de aceea a lui Pavel, care se afla în timp mai aproape de evenimentele critice decât discipolii Apostolilor. E de-a dreptul dezamăgitor să vezi cum despre Isus cel real, din Nazaret, Pavel nu ajunge să spună nimic. Isus era încă de pe-atunci (și nu abia prin *Evanghelia după Ioan*) acoperit sau înlocuit cu totul de reprezentări metafizice: ca Stăpân al demonilor, Mântuitor cosmic, Dumnezeul-om mijlocitor. Întreaga teologie precreștină și „gnostică" a Orientului apropiat (cu unele rădăcini care ajung mult mai departe) se urcă deja pe el și se densifică vizibil în acea figură dogmatică ce nici nu mai are nevoie de istoricitate. Așadar, pe o treaptă foarte timpurie, adevăratul om Isus a dispărut în spatele

emoțiilor și proiecțiilor mediului său mai apropiat și mai depărtat; el a fost de îndată și aproape total asimilat „sistemelor de așteptare" sufletească din jurul său și transformat astfel în expresia lor formată arhetipal. El a devenit acea figură colectivă pe care inconștientul contemporan o aștepta și, iată de ce, ne întrebăm zadarnic cine și cum era el „de fapt". Dacă figura lui ar fi doar din punct de vedere uman și istoric autentică, atunci, după toate probabilitățile, ea ar fi la fel de puțin lămuritoare ca și aceea a unui Pitagora, Socrate sau Apollonius din Tyana. El a avut efect revelator fiindcă, și în măsura în care, a fost Dumnezeul veșnic (și de aceea anistoric) și a putut să acționeze ca atare doar mulțumită acelui *consensus generalis* de așteptare inconștientă. Dacă nimeni n-ar fi văzut ceva special la Rabbi din Galilea, Făcătorul de minuni, atunci întunericul n-ar fi observat că o lumină a început să strălucească. Dacă El a aprins lumina cu forțe proprii, sau dacă a fost Cel care s-a prăbușit ca pătimitor sub așteptarea generală a luminii, nu poate decide, în condițiile lipsei de informații sigure, decât credința. Oricum, situația documentară privitoare la proiecția generală și la asimilarea figurii lui Christos este inechivocă. Cooperarea inconștientului colectiv este atestată abundent, căci paralele de ordinul istoriei religiilor există din belșug. În această situație trebuie deci să ne întrebăm ce anume a atins „vestirea" în om și ce a răspuns din om la ea.

Dacă e să răspundem la această întrebare psihologică, anume spre 229
a afla ce tip uman a reacționat, trebuie să cercetăm, pe de-o parte, întregul simbolism christologic neotestamentar, împreună cu alegorismul patristic și cu iconografia medievală, pe de altă parte, nivelul conținutului arhetipal din psihicul inconștient. Cele mai însemnate spuneri simbolice despre Christos sunt mai întâi atribute proprii biografiei eroului: origine neverosimilă, tată divin, naștere primejduită, salvare la timp, maturizare precoce (creșterea eroului), triumful asupra mamei și asupra morții, fapte miraculoase, sfârșit tragic și prematur, tip de moarte importantă simbolic, efecte postletale (apariții, semne miraculoase etc.). Ca Logos, Fiu al Tatălui, *Rex gloriae*, *Iudex mundi*, Redemptor, Mântuitor, El este Dumnezeu însuși, o totalitate atotcuprinzătoare care se exprimă iconografic, ca și definiția

dumnezeirii, prin cerc[97], prin așa-numita mandală. Amintesc doar de reprezentarea tradițională a lui *Rex gloriae* în mandală, însoțit de cuaternaritatea sa, de cele patru simboluri ale Evangheliștilor (inclusiv cele patru anotimpuri, cele patru vânturi, cele patru fluvii etc.). Un simbolism asemănător apare în cor, unde îi vedem pe sfinți, pe îngeri și pe cei mai bătrâni, avându-l pe Christos (respectiv pe Dumnezeu) în centru. El reprezintă integrarea regilor și a profeților Vechiului Legământ. Ca păstor, El este călăuzitorul și centrul turmei. El este viața, iar cei care atârnă de el, cârceii. Trupul Său e pâinea pe care o mâncăm, iar sângele, vinul pe care îl bem; El este și *corpus mysticus*, constituit de comunitate. Ca apariție omenească, El este eroul și Dumnezeul-om fără prihană, deci mai deplin și mai desăvârșit decât omul natural. El îl depășește și-l cuprinde pe acesta, care se comportă față de El ca un copil față de un adult sau ca un animal (oaie) față de om.

230 Prin astfel de afirmații se descrie mitologic atât în interiorul, cât și în exteriorul sferei creștine un arhetip care se exprimă mai mult sau mai puțin prin același simbolism și care apare în vise individuale sau în proiecții fantastice (adică în anumite forme de transfer) asupra unor oameni vii (proiecții eroice). Conținutul unei astfel de structuri simbolice este înfățișarea unei ființe superioare, cuprinzătoare, desăvârșite sau complete, reprezentate fie de un om cu însușiri eroice, fie de un animal cu atribute magice sau de un recipient magic ori de vreun oarecare „obiect de preț, greu accesibil", giuvaer, inel, coroană sau direct — geometric — de o mandală. Această reprezentare arhetipală corespunde ca imagine inconștientă unei totalități a individului, adică a Sinelui, care pentru conștiință este total ininteligibilă,

97 „Deus est circulus cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam." [„Dumnezeu este un cerc, al cărui centru este pretutindeni, iar circumferința — nicăieri."] Tot astfel, în literatura de mai târziu. Sub forma: „Deus est sphaera infinita" etc., propoziția ar veni din *Liber Hermetis*, *Liber Trismegisti* (Cod. Paris. 6319 și Cod. Vatic. 3060 [ambele din sec. al XIV-lea]). Cf. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, p. 118. În această ordine de idei, se cuvine amintită tendința gândirii gnostice de a se ordona în cerc: de pildă „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul" [*Ioan* 1,1]. Cf. LEISEGANG, *Denkformen*, pp. 60 și urm.

şi anume fiindcă de totalitate ţine nu doar psihicul conştient, ci şi cel inconştient care este neinteligibil.

Acest arhetip al Sinelui a răspuns în fiecare suflet „vestirii“, aşa 231
încât Rabbi Isus, cel concret, a fost în cel mai scurt timp asimilat arhetipului constelat. Astfel, Christos a realizat ideea de Sine.[98] Dar fiindcă empiric nu putem deosebi un simbol al Sinelui de o imagine a lui Dumnezeu, aceste două idei, în ciuda tuturor încercărilor de a le diferenţia, apar mereu amestecate, de pildă Sinele ca sinonim cu Christosul lăuntric, de nuanţă ioanită şi paulină, sau Christos ca Dumnezeu („de o fiinţă cu Tatăl“), sau atman ca Sine individual şi totodată ca esenţă a cosmosului, sau Tao ca stare individuală şi totodată ca atitudine corectă a evenimentelor cosmice. Din punct de vedere psihologic, domeniul „divin“ începe nemijlocit dincolo de conştiinţă, căci încă de-acolo omul este necondiţionat lăsat la voia ordinii naturale. El numeşte simbolurile totalităţii ce-i vin de-acolo în întâmpinare cu nume diferite în funcţie de timp şi spaţiu.

Psihologic, Sinele e definit ca totalitate psihică a omului. Simbol 232
al Sinelui poate deveni orice lucru despre care omul presupune că reprezintă o totalitate mai cuprinzătoare decât el însuşi. De aceea simbolul Sinelui nu posedă întotdeauna acea totalitate pe care o pretinde definiţia psihologică, şi nici figura lui Christos nu o posedă, căci îi lipseşte latura întunecată a naturii sufleteşti, întunecimea spiritului şi păcatul. Fără integrarea răului însă nu există totalitate, iar răul nu poate fi „silit să intre în amestec“. Christos ca simbol ar putea fi astfel comparat cu μέσον (mijloc) al primului amestec al sufletului lumii şi, în consecinţă, ar ţine de o ternaritate în care Unul şi Indivizibilul este reprezentat de Dumnezeu-Tatăl, Divizibilul însă de Duhul Sfânt care, după cum se ştie, se distribuie prin numeroase limbi de foc. Astfel însă nu se ajunge, după *Timaios*, la nicio realitate. În acest scop e nevoie de un nou amestec.

Ţelul dezvoltării psihologice este, ca şi acela al dezvoltării biologice, 233
realizarea propriei personalităţi, respectiv individuaţia. De vreme ce

98 Koepgen (*loc. cit.*, p. 307) formulează perfect: „Isus raportează totul la Eul său; dar acest Eu nu este egoul subiectiv, ci un Eu cosmic.“

omul se cunoaște pe sine doar ca pe un Eu, iar Sinele ca totalitate este indescriptibil și indiferențiabil de o imagine a lui Dumnezeu, realizarea propriei personalități înseamnă, în limbajul religios metafizic, încarnarea lui Dumnezeu. Ceea ce se exprimă în filialitatea lui Christos. În măsura în care individuația este eroică sau tragică, adică reprezintă o sarcină dintre cele mai dificile, ea semnifică patimile, o pasiune a Eului, anume a omului de până acum, empiric, obișnuit, care este primit într-o ordine de mărime mai mare și lipsit de modul său voluntar, de care credea că poate dispune. Omul suferă, ca să spun așa, de faptul că Sinele propriu îi face violență.[99] În schimb, pasiunea lui Christos semnifică suferința lui Dumnezeu în fața nedreptății lumii și a întunericului din om. Suferința omenească și cea divină alcătuiesc împreună o complementaritate cu efect compensator: prin simbol, omul poate recunoaște adevărata semnificație a suferinței sale; el este pe drumul realizării totalității sale, Eul lui intră în zona „divină" ca urmare a integrării inconștientului în conștiință. Acolo el participă la „suferința lui Dumnezeu", a cărui cauză este „încarnarea", adică tocmai acel proces care la nivel uman apare ca individuație. Nașterea omenească a eroului divin este deja amenințată de crimă; el nu are un loc unde să-și pună capul, iar moartea lui e de un tragism plin de cruzime. Sinele nu este numai o noțiune sau un postulat logic, ci o realitate sufletească, parțial conștientă și cuprinzând și viața inconștientului, motiv pentru care e ininteligibilă și exprimabilă doar prin simbol. Drama vieții arhetipale a lui Christos descrie în imagini simbolice evenimentele din viața conștientă și trans-conștientă a omului care e transformat de destinul său superior.

C. Duhul Sfânt

234 Relația psihologică a omului cu procesul trinitar intradivin este sugerată, pe de-o parte, de natura umană a lui Christos, pe de alta, de revărsarea peste oameni a Duhului Sfânt, făgăduită și prezisă de

99 Vezi în acest sens lupta lui Iacob cu îngerul la vad [*Geneza* 32, 22 și urm.].

„vestire“, şi de locuirea acestuia în ei. Viaţa lui Christos este, pe de-o parte, doar un interval istoric, scurt, o simplă aducere la cunoştinţă şi anunţare a „veştii“, pe de alta şi o demonstraţie exemplară a acelor trăiri (sufleteşti) legate de realizarea lui Dumnezeu, respectiv a Sinelui. Lucrul esenţial pentru om nu este δεικνύμενον şi δρώμενον (ceea ce e arătat şi ceea ce e făcut), ci ceea ce urmează să vină după viaţa lui Christos, anume luarea în posesie a individului de către Duhul Sfânt.

Aici ne lovim însă de o mare dificultate. Dacă urmărim mai 235
departe învăţătura despre Duhul Sfânt (ceea ce în Biserică nu s-a întâmplat, din motive de înţeles), ajungem neapărat la următoarea concluzie: dacă Tatăl a apărut în Fiu şi suflă împreună cu Fiul, iar Fiul lasă omului acest Duh Sfânt, atunci acesta suflă şi din om şi astfel suflă între om, Fiu şi Tată. Omul este astfel împins în filialitatea dumnezeiască, iar cuvintele lui Christos: „dumnezei sunteţi“ (*Ioan* 10, 34) apar într-o lumină semnificativă. Învăţătura despre Paraclet, lăsat în mod explicit oamenilor, prezintă o dificultate majoră. Formula platoniană ternară ar fi cu siguranţă ultimul cuvânt din punct de vedere logic, dar nu şi psihologic, căci situaţia psihologică se insinuează supărător. De ce oare nu s-a spus: Tată, Mamă, Fiu? Doar ar fi fost cu mult mai „rezonabil“ sau mai „natural“ decât: Tată, Fiu şi Duhul Sfânt. Răspunsul în acest caz este: tocmai fiindcă nu e vorba de o simplă condiţie naturală, ci de o reflecţie[100] umană, situată în succesiunea naturală Tată–Fiu. Această reflecţie este despre viaţa abstrasă din natural şi despre sufletul particular al ei, recunoscut ca având o existenţă specială: Tatăl şi Fiul sunt uniţi în acelaşi suflet sau, după versiunea egipteană, întru aceeaşi forţă de zămislire (Ka-mutef). Ultima figură reprezintă deja

100 „Reflecţia“ trebuie înţeleasă nu ca un simplu act de gândire, ci mai degrabă ca o *atitudine*. Reflecţia este o rezervă pe care şi-o ia libertatea omenească faţă de constrângerea legilor naturii. După cum vocabula „reflexio“ înseamnă „întoarcere înapoi“, tot astfel în cazul reflecţiei e vorba de un act al spiritului, contrar cursului natural, anume de oprire, chibzuire, concepere a imaginii, de raportare lăuntrică la obiectul privit şi de confruntare cu el. Reflecţia trebuie deci înţeleasă ca un act de *conştientizare*.

aceeași ipostaziere a unui atribut precum respirarea (*spirare*) sau suflarea divinității.[101]

236 Atare situație psihologică tulbură perfecțiunea abstractă a formulei ternare și face din ea o *synthema* care nu mai poate fi înțeleasă rațional și de care se leagă, în mod misterios și neașteptat, un proces spiritual important al omului. Duhul Sfânt ca suflu vital, ca atitudine de iubire și totodată ca o a treia Persoană, semnificându-l pe cel de-al „treilea", precum și punctul culminant al procesului trinitar, este esențialmente un *ce* reflectat și, ca ipostaziere a *nooumenon*-ului, adăugat imaginii naturale Tată–Fiu. În această privință este semnificativ că gnosticismul creștin timpuriu a încercat să ocolească această dificultate, interpretând Duhul Sfânt ca *Mamă*.[102] Dar în felul acesta am fi rămas, pe de-o parte, la imaginea arhaică naturală, la triteism, și consecutiv la politeismul lumii Tatălui. Nimic nu e mai natural decât ca Tatăl să aibă o familie și ca Fiul să-l întrupeze iarăși pe Tatăl. Această succesiune de idei corespunde perfect lumii paterne. Pe de altă parte, interpretarea maternă ar reduce sensul specific al Duhului Sfânt la o imagine primordială, primitivă și ar distruge astfel ceea este conținutul esențial al ideii de Duh Sfânt: El nu e doar viața comună dintre Tată și Fiu, ci și faptul că este lăsat oamenilor de către Fiu ca Paraclet spre a zămisli și a produce în aceștia lucrări ale filiației divine. Este tocmai de cea mai mare importanță ca ideea de Duh Sfânt să nu fie o imagine naturală, ci o cunoaștere, o noțiune abstractă a ființei vii a Tatălui și Fiului, ca cel de al treilea, situat între Unul și Celălalt. Din tensiunea dualității, viața zămislește întotdeauna un al treilea, care apare ca fiind incomensurabil sau paradoxal. Ca „tertium", Duhul Sfânt trebuie să fie deci incomensurabil, chiar paradoxal. Neasemă-

101 „Spiratio activa" este o activare a vieții, un act imanent pornind de la Tată și de la Fiu; în schimb „aspiratio passiva" este o calitate a Duhului Sfânt. După THOMAS, suflarea nu vine din intelect, ci din voința Tatălui și a Fiului. În raport cu Fiul, Duhul Sfânt nu este suflare, ci un act de zămislire, săvârșit de Tată.

102 Vezi *Thomasakten* (HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 270): „Vino, Tu, Comunitate cu partea bărbătească; /Vino, Tu, Putere sfântă a Duhului; /Vino, Tu, Cunoscătoare a tainelor Celui ales; /… vino, Tu, Porumbiță sfântă, /Care îi naști pe băieții gemeni; /Vino, Tu, Maică ascunsă." (Dintr-o rugăciune euharistică).

nător cu Tatăl şi cu Fiul, El nu are „nume“ şi nici caracter. El este o *funcţie*, iar ca atare, a treia Persoană a divinităţii.

Psihologic, este eterogen, căci nu e derivat logic din relaţia Tată–Fiu, 237
ci e inteligibil ca reprezentare doar prin intercalarea unui proces uman de reflecţie. E vorba, într-adevăr, de o noţiune „abstractă“, căci o suflare care este comună pentru două figuri diferit caracterizate şi reciproc inconfundabile nu poate trece drept concretă. Iată de ce resimţim această suflare comună celor Doi ca pe o formaţie conceptuală artificială, dar care, precum noţiunea veche egipteană de Ka-mutef, pare să ţină cumva de esenţa Trinităţii. Deşi nu putem să nu zărim în punerea acestei noţiuni un rezultat al reflecţiei omeneşti, aceasta nu trebuie să fi fost neapărat un act conştient, ci noţiunea îşi poate datora existenţa unei „revelaţii“, adică unei reflecţii inconştiente[103], deci unei prestaţii a inconştientului, mai exact, a Sinelui, despre care am spus că simbolurile sale nu pot fi deosebite de imaginile lui Dumnezeu. Interpretarea religioasă va insista pe revelaţia divină a acestei ipostaze, la care psihologia nu poate obiecta nimic. Aceasta din urmă ţine însă ferm la natura noţională a ipostazei, căci în definitiv Trinitatea este şi o figură antropomorfă, izvorâtă treptat dintr-o lucrare spirituală anevoioasă, chiar dacă preformată de arhetipul atemporal.

Această separare şi recunoaştere sau repartizare de calităţi este o 238
activitate spirituală care, chiar dacă la început se desfăşoară inconştient, pe parcursul exercitării ei trece treptat în conştiinţă. În acest fel, ceea ce la început este respins de conştiinţă este mai apoi integrat de ea ca fiind propria-i activitate. Atâta timp cât un proces spiritual sau, în genere, unul psihic, este inconştient, el se supune legii dispoziţiilor arhetipale, orânduite în Sine. Sinele neputându-se deosebi de o imagine (arhetipală) a lui Dumnezeu, despre această orânduire se poate tot atât de bine spune fie că este în acord cu legile naturii, fie că este un act de voinţă divină. (Orice propoziţie metafizică este *eo ipso* indemonstrabilă.) În măsura în care cunoaşterea şi judecarea reprezintă calităţi necesare ale conştiinţei, o anumită

103 În legătură cu această aparentă *contradictio in adiecto*, cf. explicaţiile mele din: *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*.

acumulare de acte inconștiente de acest fel[104] produce o întărire și lărgire a conștiinței, așa cum se poate lesne constata la orice analiză temeinică a inconștientului. Conștientizarea omului apare astfel ca rezultat al unor procese arhetipale preformatoare sau — exprimat metafizic — ca o parte a procesului divin al vieții. Cu alte cuvinte: Dumnezeu se revelează în actul reflecției umane.

239 Natura acestei concepții (ipostazierea unei calități) corespunde necesității gândirii primitive de a zămisli o reprezentare aproximativ abstractă, atribuind calității ce urmează a fi izolată o existență concretă aparte. După cum Duhul Sfânt reprezintă un legat lăsat omului, tot așa noțiunea lui este, invers, o naștere a omului și posedă trăsăturile zămislitorului uman. După cum Christos a preluat natura omului fizic, tot așa Duhul Sfânt include pe nesimțite omul ca potență spirituală în taina trinitară și ridică astfel chiar Trinitatea mult deasupra caracterului doar natural al triadei și, în consecință, deasupra ternarității și unității platoniciene. Astfel, Trinitatea se dezvăluie ca un simbol care cuprinde substanțialitatea divină *și* umană. Ea este, după cum spune Koepgen[105], „nu doar o revelație a lui Dumnezeu, ci totodată și a omului".

240 În interpretarea gnostică a Duhului Sfânt ca Mamă există un sâmbure de adevăr în măsura în care Maria a fost instrumentul nașterii lui Dumnezeu și ca om a fost astfel implicată în drama trinitară. Figura Maicii Domnului poate de aceea trece drept simbol al participării esențiale a umanității la Trinitate. Întemeierea psihologică a acestei ipoteze se bazează pe împrejurarea că gândirea, care inițial se sprijină pe autorevelarea inconștientului, este resimțită ca o manifestare a unei instanțe din afara conștiinței. Primitivul este respins de gândire, și chiar noi mai resimțim încă anumite idei subite, deosebit de scânteietoare, ca find „inspirații". Dacă însă activitatea inconștientă transmite conștiinței anumite gânduri, în special judecăți și cunoștințe, ea se folosește, adesea vizibil, de arhetipul unei anumite figuri feminine, anume a *animei*, a Mamei-iubite. S-ar zice în acest caz că inspirația vine de la Mamă sau de la Iubită, de la acea „femme

104 Existența unor astfel de procese rezultă din conținutul viselor.
105 *Loc. cit.*, p. 194.

inspiratrice". S-ar părea de aceea că Duhul Sfânt tinde să-şi schimbe neutrul (τὸ πνεῦμα) cu un feminin. (De altfel, cuvântul ebraic pentru spirit, „ruah", este predominant feminin.) Duhul Sfânt şi Logosul se topesc în noţiunea gnostică de *Sophia* (Înţelepciune), precum în *Sapientia* din filosofia medievală a naturii, despre care se spune: „In gremio matris sedet sapientia patris".[106] Aceste relaţii psihologice au înlesnit interpretarea Duhului Sfânt ca Mamă, dar ele nu contribuie la înţelegerea figurii acestuia, în măsura în care nu se vede cum ar putea fi Mama cel de-al treilea, când mai degrabă ea ar fi al doilea.

Fiind o ipostază a „viului", pusă printr-un proces de reflecţie, 241
Duhul Sfânt apare, datorită substanţialităţii sale speciale, ca un al treilea aparte, chiar incomensurabil, care atestă, tocmai prin particularitatea sa, că nu este nici un compromis şi nici un adaus triadic, ci mai degrabă acea rezolvare, neaşteptată logic, a tensiunii dintre Tată şi Fiu. Faptul că el este tocmai un proces omenesc de reflecţie, care îl creează în mod iraţional pe cel de-al treilea unificator, se întemeiază pe natura dramei soteriologice, în care dumnezeirea coboară în zonă umană, iar omul, la rândul său, ajunge în zona dumnezeirii.

Gândirea în orbita Trinităţii sau gândirea trinitară este expresia 242
Duhului Sfânt în măsură în care e vorba, în principiu, nu de rezultatul unei simple ruminări, ci de faptul că se conferă expresie unui fapt sufletesc imens. Forţele motrice care acţionează aici nu sunt motive conştiente, ci izvorăsc dintr-un fapt istoric care, la rândul său, se înrădăcinează în acele premise sufleteşti obscure, care nu pot fi formulate mai bine şi mai scurt decât prin „transformarea Tatălui în Fiu", a unităţii în dualitate, a stării de nereflectare în critică. În măsura în care gândirii trinitare îi lipsesc motivele personale, iar forţele ei motrice provin din stări sufleteşti colective, impersonale, ea exprimă o necesitate a sufletului inconştient care depăşeşte nevoile spirituale personale. Din aceasta a izvorât, cu ajutorul gândirii umane, simbolul trinitar, ca formulă a totalităţii salvatoare, destinat să slujească transformării sufleteşti, corespunzătoare începutului erei creştine. Omul a resimţit dintotdeauna manifestarea unei activităţi sufleteşti

106 „În sânul Mamei odihneşte înţelepciunea Tatălui."

nedorite și nedeterminate de el ca pe ceva demonic, divin sau „sacru", vindecător și întregitor. Într-adevăr, ca toate imaginile provenite din inconștient, reprezentările lui Dumnezeu se comportă compensator sau integrator în dispoziția sau atitudinea generală a omului, căci abia prin includerea lor apare la acesta o totalitate sufletească. „Omul-doar al conștiinței", respectiv „omul Eului", este un fragment, în măsura în care pare să existe fără nicio legătură cu inconștientul. Cu cât însă inconștientul este mai scindat, cu atât se opune mai puternic conștiinței; dacă nu sub forma figurilor divine, atunci sub aceea mai puțin favorabilă a stărilor de posedare (obsesive) și a afectelor morbide.[107] Zeii sunt personificări ale conținuturilor inconștiente, căci se revelează prin activitatea inconștientă a sufletului.[108] De această natură au fost gândirea trinitară și adâncimea ei pasionată, care pe noi, descendenți târzii, ne-au umplut de uimire naivă. Pentru moment nu mai știm, sau încă nu știm, ce adâncimi sufleteşti sunt răscolite, și în ce măsură, de începutul unei mari ere. De aceea Duhul Sfânt pare să se fi stins fără a fi găsit răspunsul la întrebarea pe care a adresat-o omenirii.

107 În capitolul „De exorcizandis obsessis a daemonio" din ritualul catolic sunt explicit separate stările de posedare de cele patologice. Acolo se spune că exorcistul trebuie să cunoască acele semne prin care posedatul (*obsessus*) se deosebește de cei „qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant" [„cei chinuiți fie de furie, fie de vreo tulburare"]. Criteriile posedării sunt: „… ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere et id genus alia" [„… a vorbi curgător în limbi necunoscute sau a înțelege pe cineva care vorbește astfel; a dezvălui lucruri îndepărtate și ascunse; a da dovadă de puteri peste cele firești ale vârstei, stării și altele asemenea"]. Aceste criterii sunt în esență de natură parapsihică. Noțiunea ecleziastică de posesie este de aceea limitată la cazuri extrem de rare, în vreme ce eu folosesc această noțiune într-un sens mult mai larg pentru a desemna un simptom psihic ce apare frecvent: orice complex relativ autonom care nu se supune voinței conștiente, care exercită proporțional cu autonomia sa o obsesie asupra conștiinței, limitând libertatea acesteia. Cf. De Tonquédec, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques.*

108 Mă întâlnesc mereu cu neînțelegerea după care tratamentul psihologic sau explicația psihologică îl reduce pe Dumnezeu la psihologie. Nu e vorba însă nicidecum de Dumnezeu, ci de reprezentările lui Dumnezeu, după cum am accentuat mereu. Cei care au asemenea reprezentări și care își fac asemenea imagini sunt oamenii, iar lucrurile acestea țin tocmai de psihologie.

5
PROBLEMA CELUI DE-AL PATRULEA

A. Ideea unei tetrade

Timaios, care a schiţat pentru prima dată o formulă trinitară 243
pentru imaginea divinităţii, începe cu întrebarea ciudată: „Unul, doi, trei — dar unde e, iubite Timaios, al patrulea ...?“ Această întrebare este reluată în *Faust*, după cum se ştie, în scena cabirilor:

> Trei dintre ei ne-au urmat
> Al patrulea nu ne-nsoţeşte;
> Zicea că-i Cel-adevărat;
> Ce pentru toţi ceilalţi gândeşte.*

Când spune că cel de-al patrulea este acela „ce pentru toţi ceilalţi 244
gândeşte“, avem bănuiala că Goethe se referă chiar la gândirea lui.[109] Cabirii sunt de fapt forţele plăsmuitoare ascunse, spiriduşii care lucrează pe sub pământ, adică subliminal, ca să ne producă „idei“ fericite, dar care, în calitate de cobolzi, ne joacă şi diferite feste, sustrăgându-ne nume şi date care „ne stau pe limbă“, făcându-ni-le inutilizabile. Se îngrijesc de tot ceea ce conştiinţa şi funcţiile ei disponibile nu au anticipat. Aceste funcţii pot fi utilizate de conştiinţă fiindcă sunt adaptate, de unde rezultă că funcţia inconştientă şi, prin urmare, autonomă nu este sau nu poate fi folosită de conştiinţă, căci

* *Loc. cit*., p. 276. [*N. t.*]

109 „N-am niciun nume eu/Pentru aceasta! Simţământ e totul:/Numele-i fum şi zvon“ (*Faust* I, „Grădina Martei“ [*loc. cit*., p. 144 — *N. t.*]).

este neadaptată. Preferăm, bineînţeles, funcţiile diferenţiate şi diferenţiabile şi punem la colţ funcţia aşa-zisă mai puţin valoroasă ori inferioară, sau chiar o refulăm, fiindcă e din cale afară de neadaptată. Într-adevăr, ea manifestă o foarte puternică tendinţă de a fi infantilă, ordinară, primitivă şi arhaică. Cine se preţuieşte cât de cât se va feri să se blameze cu astfel de lucruri. O înţelegere mai adâncă nu va putea să nu identifice tocmai în momentele primitive şi arhaice ale funcţiei inferioare relaţii şi semnificaţii simbolice importante şi de aceea nu îi va lua în derâdere pe cabiri, socotindu-i nişte prichindei caraghioşi, ci mai degrabă va intui în ei comori de înţelepciune ascunsă. După cum în *Faust* al patrulea gândeşte pentru toţi ceilalţi, tot aşa al optulea e de căutat chiar în Olimp. Goethe are marea pricepere de a nu-şi subestima propria funcţie inferioară, tocmai gândirea, cu toate că ea e în mâna cabirilor, deci e sigur mitică şi arhaică. Cel de-al patrulea e caracterizat excelent: „Al patrulea nu ne-a urmat". Voia să rămână pe-undeva în urmă sau în jos.[110]

245 Trei din cele patru funcţii de orientare stau la dispoziţia conştiinţei. Ceea ce concordă cu experienţa psihologică, după care, de pildă, un tip raţional, la care funcţia cea mai diferenţiată (superioară) e gândirea (cu sensul de „intelect"), dispune de încă o funcţie sau, de cele mai multe ori, de două funcţii auxiliare de natură iraţională, anume de senzaţie (în sensul de „fonction du réel") şi de intuiţie (în sensul de „percepţie *via* inconştient"). Funcţia sa inferioară este atunci sentimentul (funcţie a valorii), care se află într-o stare primitivă, contaminată de inconştient. Ea nu conlucrează cu celelalte şi-şi vede, uimitor de mult, doar de ale sale. Această scindare aparte este, după cum se pare, o cucerire culturală şi semnifică deja o eliberare a conştiinţei de legătura prea strânsă cu spiritul gravitaţiei. Dacă conştiinţa îşi poate lăsa în urmă sau chiar uita acea funcţie, legată indisolubil de trecut şi de rădăcinile întunecate[111], cu ramificaţii până în regnul

110 Cf. în acest sens teoria „funcţiilor inferioare" în [Jung], *Psychologische Typen*, Definitionen.

111 Cf. Imnul lui Valentinus (în jur de 150): „Văd cum eterul cu pneuma amestecă totul:/mă gândesc că totul e purtat de pneuma:/carnea suspendată de suflet,/sufletul ridicat de aer,/aerul suspendat de eter,/fructe purtate de adânc,/un

animal, atunci ea îşi dobândeşte o libertate care nu e chiar iluzorie şi poate trece peste abisuri cu picior înaripat. Se poate elibera, prin abstracţie şi prin refugierea în abstracţie, de legătura pe care o întreţine cu impresii senzoriale, emoţii, gânduri fascinante şi presimţiri. Anumite iniţieri primitive subliniază deja transformarea în „spirite" şi în „invizibil" şi atestă astfel emanciparea relativă a conştiinţei din lanţurile nedescriminării. Deşi o exaltare propiţiatoare, ce caracterizează nu doar religiile primitive, se complace în a vorbi de transformare totală, de reînnoire deplină şi renaştere, avem firește întotdeauna a face doar cu o schimbare relativă care păstrează în bună măsură relaţia cu ceea ce a fost mai înainte. Dacă nu ar fi aşa, atunci orice transformare religioasă ar trebui să ducă la o totală scindare a personalităţii sau la o pierdere a amintirii, ceea ce, evident, nu e cazul. Relaţia cu atitudinea anterioară este întreţinută de faptul că o parte a personalităţii rămâne înrădăcinată în situaţia premergătoare, adică în nonconştienţă, şi formează *umbra*.[112] În conştiinţă, lipsa se observă prin faptul că cel puţin una dintre cele patru funcţii de orientare e absentă, şi anume de fiecare dată funcţia opusă celei superioare sau principale. „Lipsa" nu are întotdeauna forma absenţei totale, cu alte cuvinte, funcţia inferioară este fie inconştientă, fie conştientă, dar atunci este autonomă şi obsedantă şi nu se lasă influenţată de voinţă. Ea are acel caracter „all-or-none" al instinctelor. Deşi emanciparea de instinct înseamnă o diferenţiere şi înălţare a conştiinţei, ea se realizează totuşi în paguba funcţiei inconştiente, şi astfel orientării conştiente îi lipseşte acea latură care i-ar fi putut fi furnizată de funcţia „inferioară". Aşa se face că oameni cu o conştiinţă uimitor de dezvoltată ştiu despre ei înşişi mai puţin decât un copil minor, şi toate astea fiindcă: „al patrulea nu ne-nsoţeşte" — el a rămas jos sau sus, în împărăţia inconştientului.

prunc ce creşte la sânul mamei." (SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis*, p. XLVIII.) Cf. şi προσφυὴς ψυχή [suflet înrădăcinat] al lui ISIDOR: el presupunea că de sufletul omenesc sunt ataşate, ca nişte „excrescenţe", tot felul de însuşiri *animalice*.

112 Cf. simbolul alchimic al acelei „umbra solis" şi ideea gnostică de „Christus natus non sine quadam umbra" [„Christos născut fără o anumită umbră"].

246 Faţă de filosofia trinitară a lui Platon, cea grecească gândeşte cuaternar. La Pitagora rolul cel mare îl joacă nu triada, ci tetrada, de pildă în aşa-numitul jurământ pitagoreic, unde despre tetradă, *tetraktys*, se spune că „are rădăcinile[113] naturii veşnice". De asemenea, în şcoala pitagoreică domina concepţia după care sufletul nu este un triunghi, ci un pătrat. Originea acestor concepţii se află undeva în preistoria spiritului elen. Cuaternitatea este un arhetip care apare, ca să spun aşa, pretutindeni. Ea este premisa logică a oricărei judecăţi privind totalitatea. Dacă vrem să formulăm o judecată de acest tip, ea trebuie să aibă un aspect cvadruplu. Dacă, de pildă, vrem să desemnăm totalitatea orizontului, atunci numim cele patru puncte cardinale. Triada nu este o schemă naturală a ordinii, ci o schemă artificială. De aceea sunt întotdeauna patru elemente, patru calităţi primitive, patru culori, patru caste în India, patru căi (în sens de evoluţie spirituală) în budism. De aceea există şi patru aspecte ale orientării psihologice, dincolo de care nu se mai poate spune nimic fundamental. Spre a ne orienta trebuie să avem o funcţie care să constate că ceva este; o a doua care să constate ce este; o a treia funcţie care să ne spună dacă ne convine sau nu, dacă acceptăm sau nu acel ceva; şi o a patra funcţie care să arate de unde vine şi încotro se îndreaptă. Dincolo de asta nu se mai poate spune nimic. La Schopenhauer găsim dovada că principiul raţiunii are o rădăcină cvadruplă.[114] Aceasta deoarece aspectul cvadruplu reprezintă minimum de completitudine a unei judecăţi. Completitudinea ideală este rotundul, cercul, dar împărţirea lui naturală minimă este tetrada.

247 Dacă Platon ar fi avut la dispoziţie, ceea ce nu a fost cazul, noţiunea creştină de Trinitate[115] şi s-ar spune că din acest motiv şi-a aşezat ternaritatea mai presus de orice, obiecţia ce ar trebui adusă ar fi că aceasta n-ar fi o judecată a totalităţii. Un al Patrulea necesar ar fi lăsat deoparte; sau dacă Platon ar considera triedrul ca fiind

113 Cele patru ῥιζώματα ale lui Empedocle.

114 [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.*]

115 Tetrada apare la Platon în cubul care este repartizat *pământului*. Lü Bu We spune: „Calea cerului e rotundă, calea pământului e unghiulară." (*Frühling und Herbst des Lü Bu We*. În germană de Wilhelm, p. 38.)

frumosul şi binele şi i-ar atribui toate însuşirile pozitive, i-ar contesta răul [*das Böse*] şi incompletitudinea. Dar atunci unde ar rămâne acestea? La întrebare răspunde concepţia creştină, după care răul este o „privatio boni". Această formulă clasică răpeşte răului existenţa absolută şi face din el o umbră, a cărui existenţă e doar relativă, dependentă de lumină. Binelui, în schimb, i se atribuie pozitivitate şi substanţă. Experienţa psihologică arată că „binele" şi „răul" sunt perechea de contrarii a aşa-numitei judecăţi morale, care îşi are ca atare originea în om. O judecată poate fi făcută doar dacă pandantul său poate fi tot atât de real în conţinutul său. Unui rău aparent i se poate opune doar un bine aparent, iar un rău lipsit de substanţă se poate distinge doar în raport cu un bine la fel de lipsit de substanţă. O fiinţare se opune, ce-i drept, unei non-fiinţări, dar niciodată un bine fiinţând nu se opune unui rău nefiinţând, căci ultimul este o *contradictio in adiecto* şi formează în raport cu binele fiinţând o incomensurabilitate: căci un rău nefiinţând (negativ) nu poate fi opus decât unui bine nefiinţând (negativ). Dacă deci se afirmă despre rău că este o simplă *privatio boni*, atunci se neagă pur şi simplu opoziţia bine–rău. Dar cum se poate de fapt vorbi de „bine" dacă nu există „rău"? Cum se poate vorbi de un „luminos" fără un „întunecos", de un „sus" fără un „jos"? E inevitabil ca, dacă se atribuie substanţă binelui, să se facă acelaşi lucru şi răului. Dacă răul nu are substanţă, binele rămâne fantomatic, căci nu trebuie să se apere nicăieri de un adversar substanţial, ci doar de o umbră, de o simplă *privatio boni*. O astfel de concepţie nu e potrivită cu realitatea observabilă. Nu putem scăpa de impresia că la formarea ei au tras sforile tendinţe apotropaice, cu intenţia, de înţeles, de a rezolva cât se poate de optimist problema chinuitoare a răului. E bine adesea că tocmai în timp ce călăreşte pe un lac îngheţat, călăreţul nu ştie în ce primejdie se află.

O altă constatare creştină despre rău spune că acesta, în calitate de 248
diavol sau de Lucifer, are personalitate şi substanţă. Există o concepţie care îi recunoaşte diavolului doar un fel de natură coboldică, făcând astfel din el căpetenia neimportantă a unui speţe neimportante de duhuri ale pădurii şi de strigoi. O altă concepţie îi conferă mai multă demnitate, şi anume în măsura în care îl identifică cu „suferinţa" [*das*

Übel] în genere. Întrebarea în ce măsură „răul" poate fi identificat cu „suferința" e controversată. Biserica distinge *suferința fizică* de cea *morală*. Prima poate fi voită de Providența divină (de pildă cu scopul ameliorării omului), ultima, în schimb, nu, căci păcatul nu poate să fie voit de Dumnezeu nici măcar ca un mijloc. E greu de susținut în cazuri concrete confirmarea acestei concepții ecleziastice, căci tulburările psihice și somatice sunt „suferințe", iar ca boli ele sunt atât morale, cât și fizice. Oricum există o concepție care susține că diavolul a fost, ce-i drept, creat, dar este autonom și veșnic. În acest scop el este adversarul lui Christos, cel care, infectând pe primii părinți cu *peccatum originale*, a introdus corupția în creație și a făcut necesară întruparea lui Dumnezeu ca lucrare salvatoare. În această situație, diavolul a acționat după propria-i judecată, ca în cazul lui Iov, când a izbutit chiar să-l convingă pe Dumnezeu. Eficiența covârșitoare a diavolului nu se potrivește bine cu existența fantomatică, de *privatio boni*, ce i s-a inventat, care, cum am spus, este suspectă de eufemism. Diavolului ca persoană autonomă și veșnică îi corespunde mai degrabă rolul său de adversar al lui Christos și de realitate psihologică a răului.

249 Dar dacă diavolul are puterea de a pune sub semn de întrebare sensul creației lui Dumnezeu sau chiar de a o distruge pe aceasta, iar Dumnezeu nu-l împiedică în lucrarea lui nefastă, ci lasă totul la decizia omului, notoriu prostănac, inconștient și atât de lesne de ispitit, atunci, în ciuda tuturor asigurărilor contrare, spiritul rău reprezintă un factor de putere de-a dreptul imensă. În tot cazul, dualismul sistemelor gnostice, care încearcă să aprecieze corect importanța reală a răului, sare în ochi. Aceste sisteme au în primul rând meritul de a se fi ocupat temeinic de problema πόωεν τὸ κακόν[116]. În această privință, tradiția lasă multe lucruri în întuneric, iar faptul că vechii teologi nu s-au prea grăbit să dea lămuriri în privința dominației răului e foarte de înțeles. Căci într-o religie monoteistă orice adversitate față de divinitate nu-și poate afla originea decât în însuși Dumnezeu. Fapt cel puțin scandalos și trebuind de aceea să fie

116 „De unde vine răul?"

evitat. Aici este cauza mai adâncă pentru care diavolul, această instanţă extrem de influentă, nu şi-a găsit, de fapt, locul exact în cosmosul trinitar. Nu se poate stabili în ce raport se află cu Trinitatea. Ca adversar al lui Christos, ar trebui să ocupe o poziţie contrară echivalentă şi să fie, şi el, „fiul lui Dumnezeu".[117] Ceea ce ar duce direct la anumite concepţii gnostice, după care diavolul sub chip de Satanael[118] ar fi fost primul fiu al lui Dumnezeu, iar Christos, al doilea.[119] O altă consecinţă logică ar fi suspendarea formulei trinitare şi înlocuirea ei prin cuaternitate.

Ideea unei cuaternităţi a principiilor divine a fost deja combătută 250
vehement de Părinţi, atunci când s-a încercat să se alăture *esenţa* lui Dumnezeu în calitate de patru celor trei Persoane. Această rezistenţă la cuaternitate este ceva ciudat, căci simbolul creştin central, crucea, este inechivoc o cuaternitate. Ea reprezintă însă suferinţele lui Christos în confruntare directă cu lumea.[120] „Stăpânitorul lumii acesteia" („princeps huius mundi", *Ioan* 12, 31; 14, 30) este, cum se ştie, diavolul, care aici îl biruie chiar pe Dumnezeul-om, deşi astfel, după cum se presupune, deschide calea propriei sale înfrângeri şi-şi sapă singur groapa. După o veche concepţie, Christos este „momeala din undiţă" (crucea) cu care Dumnezeu îl prinde pe leviathan (diavolul).[121] Este de aceea remarcabil faptul că crucea, reprezentând tocmai ciocnirea dintre Christos şi diavol şi fiind din acest motiv ridicată exact la mijloc, între pământ şi cer, corespunde cuaternităţii.

Iconologia Evului Mediu, ducând mai departe speculaţiile despre 251
θεοτόκος (Născătoarea de Dumnezeu), şi-a pregătit[122] un simbol

117 Cercetarea lui RIWKAH SCHÄRF [*Die Gestalt des Satans im Alten Testament*] arată că într-adevăr Satan este unul din fiii lui Dumnezeu, în orice caz în sens veterotestamentar.

118 Sufixul *-el* înseamnă „Dumnezeu", deci „Satan-Dumnezeu".

119 MICHAEL PSELLUS, *De daemonibus* (ed. MARSILIUS FICINUS, 1497, fol. NV v). Cf. şi EPIPHANIUS, *Panarium*, *Haer*. XXX [MIGNE, PG XLI, col. 406 şi urm.].

120 Cf. în acest sens meditaţiile lui PRZYWARA despre cruce şi despre relaţia ei cu Dumnezeu în *Deus semper maior* I. Pentru interpretarea creştină timpurie cf. în HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen, Johannesakten*, p. 171.

121 HERRAD VON LANDSPERG, *Hortus deliciarum*. Cf. *Psychologie und Alchimie*, fig. 28.

122 *Loc. cit*. par. 315 şi urm., precum şi *Psihologie şi religie* [par. 122 al acestei cărţi].

cuaternar prin reprezentarea încoronării Mariei, cu care a înlocuit precaut, ca să spun așa, Trinitatea. *Assumptio Beatae Mariae Virginis* semnifică înălțarea Mariei cu sufletul și cu trupul și este o învățătură acceptată de Biserică, dar nu fixată dogmatic.[123] Și Christos s-a înălțat cu trupul, dar acest fapt semnifică altceva în măsura în care el este Dumnezeu, ceea nu e valabil în cazul Mariei. În ce o privește, e vorba, mai mult decât în cazul lui Christos, de un trup material, anume de un element real ținând de spațiu și timp.[124] De la *Timaios* încoace, cel de-al patrulea semnifică „realizarea" și deci trecerea într-o stare esențialmente alta, anume în aceea a materialității profane care, potrivit afirmațiilor unor autorități, se subordonează lui „princeps huius mundi". Materia este contrariul extrem al spiritului. Ea este propriu-zis cochilia diavolului care își are iadul și focul cuptorului în interiorul pământului, în vreme ce spiritul luminos plutește în eter, eliberat de lanțurile gravitației.

252 Înălțarea la cer a Mariei semnifică nu doar o pregătire a Născătoarei de Dumnezeu pentru condiția divină[125], ci și pentru cuaternitate.

123 Această învățătură a depășit condiția de *conclusio probabilis* și se află în aceea de *conclusio certa*, căreia îi lipsește doar *definitio solemnis*. În cazul Adormirii e vorba de un „revelatum implicitum", adică nu a fost nicăieri explicit revelat, ci a devenit clar prin dezvoltare treptată ca un conținut primordial al revelației. (Cf. WIEDERKEHR, *Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel.*) Această concepție semnifică psihologic și din punctul de vedere al istoriei simbolului o restaurare consecventă și logică a situației arhetipale, în care condiția înălțată a Mariei este într-adevăr implicit revelată și de aceea a trebuit să devină de-a lungul timpului o *conclusio certissima*.
[Această notă a fost scrisă în 1948, doi ani înainte de anunțarea dogmei. Ridicarea în trup a Mariei la cer a fost proclamată ca dogmă în noiembrie 1950 de către Papa Pius al XII-lea prin constituția apostolică *Munificentissimus Deus* (Acta Apostolicae Sedis, Roma XLII, pp. 753 și urm.); în enciclica *Ad Caeli Reginam* din 11 octombrie 1954, Papa a fixat o zi din an, în care să se sărbătorească solemn „regalis dignitas" a Mariei ca Regină a cerului și a pământului (Acta Apostolicae Sedis, XLVI, pp. 625 și urm.)]

124 Răpirea trupului Mariei are o importanță principială, dar nu este primul caz de acest fel: Henoh și Ilie au fost răpiți în trup, și tot astfel numeroși sfinți au înviat din morminte, când Christos a murit.

125 Acest lucru poate fi interpretat tacit ca o *conclusio probabilis*, după cum, la fel, cinstirea Mariei ca o *adoratio*, repectiv προσκύνησις.

Materia e totodată împinsă în domeniul metafizic, iar odată cu ea e împins și principiul corupător al lumii, răul. Materia poate fi declarată originar pură și capabilă în principiu de puritate, ceea ce nu exclude faptul că substanța reprezintă cel puțin *determinarea* ideilor lui Dumnezeu și face astfel posibilă individuația cu toate consecințele ei. De aceea adversarul este, absolut logic, gândit ca suflet al materiei, căci aceasta, cât și acela reprezintă rezistența, fără de care autonomia relativă a vieții individuale e pur și simplu de negândit. A voi-altfel și a voi-dimpotrivă îl caracterizează pe diavol, după cum neascultarea caracterizează, în genere, păcatul primordial. Cum s-a spus, acestea sunt premisele creației și ar trebui incluse în planul și deci în domeniul divin.[126] Definiția creștină a lui Dumnezeu ca *summum bonum* îl excludea însă de la bun început pe Satana, deși potrivit Vechiului Testament el fusese unul din fiii lui Dumnezeu. Diavolul a rămas astfel ca *simia Dei* (maimuța lui Dumnezeu) în afara ordinii trinitare și în opoziție cu ea. Reprezentării Dumnezeului treimic cu trei capete îi corespundea tricefalitatea lui Satana, cum apare de exemplu la Dante. Este sugerată astfel, în analogie cu Antichristul, o antitrinitate infernală, o adevărată „umbra trinitas".[127] Diavolul este fără îndoială o figură stânjenitoare: el se situează cumva strâmb față de ordinea creștină a lumii. De aceea importanța îi e diminuată prin reduceri eufemistice sau printr-o constantă neluare în seamă a existenței sale; mai degrabă e trecut în seama contului de vinovăție al omului, iar lucrul acesta îl fac tocmai cei care ar protesta vehement și dacă omul păcătos ar vrea să-și atribuie originea a tot ce e bun. O privire aruncată asupra textelor sfinte e suficientă însă pentru a ne arăta importanța diavolului în drama divină a mântuirii.[128] Dacă forța răului ar

126 Koepgen se exprimă asemănător: „Esența diavolului este ura împotriva lui Dumnezeu; și această ură, Dumnezeu o îngăduie; există două lucruri pe care le face posibilă doar atotputernicia divină: ura Satanei și existența individului uman. Ambele sunt în esența lor complet impenetrabile. Impenetrabilă însă este și relația lor cu Dumnezeu." (*Gnosis des Christentums*, p. 185.)

127 Cât de viu încarnate sunt reprezentări de acest fel arată titlul unei cărți moderne: von Sosnoski, *Die rote Dreifaltigkeit. Jakobiner und Bolschewiken*.

128 Concepțiile lui Koepgen nu sunt prea depărtate în anumită privință de ale mele. Astfel el spune, de pildă, că Satana acționează „oarecum ca forță a lui Dumnezeu";

fi fost atât de mică pe cât lasă să se înțeleagă anumite opinii, atunci lumea n-ar fi avut nevoie de coborârea Dumnezeului însuși sau ar fi stat în puterea omului să facă lumea iarăși bună, ceea ce până acum încă nu s-a întâmplat.

253 Indiferent care ar fi poziția metafizică a diavolului, în realitatea psihologică răul înseamnă o limitare eficientă, chiar amenințătoare a binelui, așa încât nu e exagerat să presupunem că în această lume nu doar ziua și noaptea, ci și binele și răul se țin mai mult sau mai puțin în cumpănă și că acesta este motivul pentru care victoria binelui semnifică întotdeauna un act special al harului.

254 Dacă facem abstracție de dualismul persan aparte, putem spune că în epoca de început a dezvoltării umanității nu a existat un diavol adevărat. În Vechiul Testament există o premisă a lui în figura Satanei. Adevăratul diavol apare abia sub forma adversarului lui Christos[129] și astfel se dezvăluie, pe de-o parte, lumea de lumină a lui Dumnezeu, pe de alta, abisul iadului. Diavolul e autonom, el poate să nu se supună stăpânirii lui Dumnezeu, căci altminteri n-ar mai putea fi adversarul lui Christos, ci doar o mașină a lui Dumnezeu. În măsura în care Unul, indeterminabilul, se desfășoară în Doi, el devine un determinat, anume acest om Isus, Fiul și Logosul. Afirmația e posibilă doar prin intermediul altuia care nu este Isus, nu este Fiul sau Logosul. Faptei de iubire a Fiului i se opune negarea luciferică.

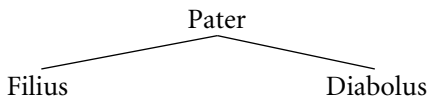
255 În măsura în care diavolul a fost creat de Dumnezeu ca un înger „căzut ca un fulger din cer", a ieșit și el din divinitate și a devenit „stăpânul lumii acesteia". E semnificativ și faptul că gnosticii îl exprimă când printr-un demiurg nedesăvârșit, când printr-un arhonte saturnian, respectiv prin Jaldabaoth. Reprezentările imagistice ale acestui arhonte corespund perfect în detaliile lor acelora ale unui

„în taina Dumnezeului treimic se deschide o nouă libertate divină în adâncurile esenței ei, care face posibilă ideea unui diavol personal, alături de Dumnezeu și împotriva lui" (*Loc. cit.*, p. 186).

129 De vreme ce atât Satana, cât și Christos sunt fiii lui Dumnezeu, avem a face cu arhetipul celor doi frați, în acest caz al celor ostili. Prefigurarea veterotestamentară ar fi Cain și Abel și jertfa lor. Cain este luciferic, din cauza progresivității sale rebele. Abel este păstorul evlavios. Oricum, Jahve nu a încurajat direcția vegetariană.

demon diavolesc. El reprezenta puterea întunericului, de care ca să-i salveze pe oameni venise Christos. Şi arhonţii au ieşit din sânul abisului incognoscibil, adică din acelaşi izvor din care a ieşit şi Christosul gnostic.

Un gânditor medieval a observat că Dumnezeu, atunci când în 256
ziua a doua a Creaţiei a separat apele de sus de cele de jos, nu a spus seara, precum în celelalte zile, că „a fost bine". Şi n-a spus fiindcă în ziua a doua Dumnezeu l-a creat pe Binarius, pe Doi, originea răului.[130] Regăsim această reflecţie, într-un mod asemănător, şi într-o relatare persană, în care originea lui Ahriman este dedusă dintr-o îndoială a lui Ahuramazda. Iată de ce o gândire netrinitară s-ar sustrage cu greu logicii următoarei scheme:



De aceea nu este ciudat că întâlnim ideea de Antichrist atât de 257
timpuriu. Ea ar ţine, pe de-o parte, de sincronicitatea astrologică a începutului erei peştilor[131], pe de alta însă, şi de realizarea crescândă a dualităţii puse de Fiu, care, la rându-i, este prefigurată de simbolul peştelui: ♓, anume de cei doi peşti care, legaţi printr-o *commissura*, se mişcă în direcţii contrare.[132] Ar fi greşit să avem aici în vedere vreo construcţie cauzală oarecare. E mai degrabă vorba de corelaţii preformate, preconştiente, de arhetipuri, pe care le întâlnim sugerate şi în cazul altor constelaţii, în mod special în formarea miturilor.

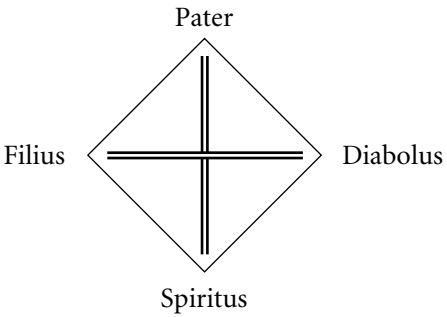
În diagrama noastră, Christos şi diavolul apar sub forma unor 258
contrarii pe care le sugerează ideea de „adversar". Această opoziţie reprezintă un conflict extrem şi deci o sarcină seculară pentru omenire până în clipa, sau până la acel început de eră, când binele şi

130 Vezi *Psihologie şi religie* [par. 104 din această carte].

131 Referinţa astrologică nu e nimic neobişnuit în Antichitate.

132 Acesta e cazul în simbolul peştilor. În constelaţia astronomică, unul din peşti, acela care temporal corespunde aprox. primului mileniu creştin, este vertical, cel de-al doilea este orizontal.

răul pornesc să se relativizeze, să se îndoiască de ele și când se înalță o chemare după un „dincolo de bine și de rău". În epoca creștină însă, adică în spațiul gândirii trinitare, o astfel de reflecție e pur și simplu exclusă; căci conflictul e prea vehement ca să se considere că răul întreține vreo altă relație logică cu Trinitatea decât aceea a opoziției absolute. Într-o opoziție afectivă, adică într-un conflict, teza și antiteza nu pot fi considerate împreună. Lucrul devine posibil abia printr-o reflecție rece privind valoarea relativă a binelui și lipsa de valoare relativă a răului. Atunci nu mai există nicio îndoială referitoare la faptul că nu doar Tatăl și Fiul luminos respiră o viață în comun, ci și Tatăl și făptura întunecată. Conflictul imens pus de dualitate se rezolvă printr-un al patrulea principiu, care restaurează unitatea primului principiu în desfășurarea lui deplină. *Ritmul este un triplu pas, simbolul însă, o cuaternitate.*



259 Speculației religioase nu îi este necunoscut aspectul dublu al Tatălui.[133] Ceea ce se vede, de pildă, din alegoria *monoceros*-ului, care reprezintă mânia lui Jahve. Aidoma acestui animal irascibil, și Jahve a adus dezordinea în lume și s-a transformat în iubire abia la sânul unei fecioare pure.[134] LUTHER cunoștea un *Deus absconditus*. Crimă și lovitură de moarte, război, boală, ticăloșie și orori de orice fel intră

133 Natura contradictorie a lui Dumnezeu se exprimă și în masculino-feminitatea sa. PRISCILLIANUS îl numește de aceea, pe baza *Genezei* 1, 27, „masculofoemina".

134 Cf. *Psychologie und Alchemie* [par. 520 și urm.].

în unitatea divinităţii. Dacă Dumnezeu îşi revelează esenţa şi devine ceva determinat, anume un om determinat, atunci contrariile lui ar trebui să se dezmembreze: aici binele, dincolo răul. Contrariile latente existente în divinitate s-au dezmembrat în zămislirea Fiului şi s-au manifestat în opoziţia Christos–diavol. La baza ei va fi stat opoziţia persană Ormuzd–Ahriman ca *sous-entendu*. Lumea Fiului este aceea a conflictului, fără de care conştiinţa umană n-ar fi putut realiza acel progres al diferenţierii spirituale pe care l-a făcut efectiv. Că astăzi acest progres nu ne entuziasmează fără rezerve se vede deja din crizele de scepticism ale conştiinţei moderne.

Creştinul este omul care suferă moralmente şi care în ciuda 260
mântuirii sale potenţiale are nevoie în suferinţa sa de Mângâietor, de Paraclet. Omul nu poate depăşi conflictul cu propriile-i forţe, după cum nu el a fost acela care l-a inventat. Omul depinde de mângâierea şi împăcarea divină, adică de revelaţia acelui spirit care nu ascultă de voinţa oamenilor, ci vine şi se duce cum vrea El. Acel spirit este un fenomen sufletesc autonom, o liniştire după furtună, o lumină reconciliatoare ivită în tenebrele raţiunii omeneşti şi în ordinea secretă a haosului nostru sufletesc. Duhul Sfânt este un Mângâietor ca şi Tatăl, un Unul tăcut, veşnic şi profund, în care iubirea şi spaima lui Dumnezeu s-au topit într-o unitate fără cuvinte. Şi tocmai astfel este restaurat în spaţiul experienţei şi reflecţiei umane înţelesul primordial al lumii paterne încă lipsite de sens. Într-o viziune cuaternară, Duhul Sfânt este o reconciliere a contrariilor şi astfel un răspuns la acele suferinţe ale divinităţii pe care le personifică Christos.

Cuaternitatea pitagoreică era încă un fapt natural, o formă de 261
intuiţie arhetipală, dar nu o problemă morală, nemaivorbind de o dramă divină. De aceea ea „s-a dat la fund". Ea era o intuiţie doar naturală, şi de aceea nereflectată, a spiritului legat de natură. Separarea dintre spirit şi natură pe care a produs-o violent creştinismul a calificat spiritul uman să gândească nu doar dincolo de natură, ci şi împotriva ei şi astfel să-şi dovedească — aş spune — libertatea divină. Această ieşire avântată din întunecimea naturii culminează în gândirea trinitară, care se mişcă într-un spaţiu platonician, hiperuranic. Pe drept sau pe nedrept, problema celui de-al patrulea a continuat să

existe. El a rămas anume „jos“ ca reprezentare eretică a cuaternității sau ca speculație ermetică de filosofie a naturii.

262 În această ordine de idei aș vrea să amintesc de Gerardus Dorneus, medic și alchimist din Frankfurt, care s-a indignat de cuaternitatea principiilor fundamentale, de veche tradiție în arta sa, ca și de scopul final, de *lapis philosophorum*. L-a izbit faptul că ar fi de fapt vorba de o erezie, de vreme ce principiul atotstăpânitor ar fi reprezentat de Trinitate. Cuaternitatea ar trebui să vină de la diavol.[135] Patru e dublul lui Doi, iar Doi ar fi fost creat în cea de-a doua zi a Creației, cu al cărei rezultat Dumnezeu n-ar fi fost evident prea mulțumit seara. Binarius este diavolul dezbinării și totodată femininul. (Numerele pare sunt în Orient, ca și în Occident, feminine.) Nemulțumirea celei de-a doua zile a Creației consta în faptul că în acea zi fatală, la fel ca în cazul lui Ahuramazda, s-a manifestat o dezbinare în natura Tatălui, din care a ieșit șarpele, „quadricornutus serpens“; acesta a ispitit-o de îndată pe Eva, ajutat fiind de natura înrudită cu Binarius a acesteia. („Vir a Deo creatur, mulier a simia Dei.“ — „Barbatul a fost creat de Dumnezeu, femeia de maimuța lui Dumnezeu.“)

263 Diavolul este maimuța și umbra imitatoare a lui Dumnezeu, ἀντίμιμον πνεῦμα (spiritul imitator) din gnosticism și din alchimia greacă. Este însă „stăpânul lumii acesteia“, în a cărui umbră s-a născut omul, împovărat de păcatul strămoșesc, de el provocat. După concepția gnostică, Christos s-a lepădat de umbra cu care se născuse și a rămas fără păcat. Neprihănirea lui îi atestă neamestecul în lumea întunecată a omului legat de natura de care încearcă zadarnic să se scuture. („Mai e țărâna-rest,/Cu greu purtată.“)[136] Relația cu *physis*, cu lumea materială și cu jinduirile ei este cauza poziției intermediare a omului, care, pe de-o parte, ar avea capacitatea de iluminare, pe de alta, este supus stăpânului lumii acesteia. („Eu, om nenorocit, cine mă salvează din trupul astei morți?“) Christos, în schimb, trăiește mulțumită neprihănirii sale, în spațiul platonician al ideilor pure, unde poate ajunge doar gândirea omului, nu și el însuși în totalita-

135 Pentru detalii aici vezi: *Psihologie și religie* [par. 104 al acestui volum].

136 [*Faust*, partea a II-a, actul al V-lea: îngerii mai desăvârșiți (*loc. cit.*, p. 381 — *N. t.*].

tea sa. Omul este, de fapt, puntea arcuită peste abisul dintre „lumea aceasta", spațiul întunecatului Tricephalus, și Trinitatea cerească. De aceea, de la neopitagoreicii greci până la *Faust* al lui Goethe, cel de-al Patrulea pierdut a fost căutat mereu, chiar și în epoca credinței necondiționate în Trinitate. Deși aceşti căutători se considerau creștini, ei erau totuși creștini marginali, căci își consacrau viața unui opus al cărui scop era mântuirea acelui *serpens quadricornutus*, acelei *anima mundi* implicată în materie, acelui Lucifer căzut. Credeau că ceea ce se ascundea în materie era *lumen luminum*, *sapientia Dei*, și că lucrarea lor era „dar de la Duhul Sfânt". Formula noastră a cuaternității le justifică pretenția, căci Duhul Sfânt, ca sinteză a Unuia primordial, scindat mai apoi, izvorăşte dintr-o sursă luminoasă și dintr-una întunecată. Căci la armonia înțelepciunii participă forțe dinspre partea dreaptă și dinspre cea stângă, se spune în amintirile Sfântului Ioan.[137]

Cititorul va fi remarcat că în schema cuaternității de mai sus se 264
încrucișează două corespondențe, anume, pe de-o parte identitatea opoziției dintre Christos și adversarul său, pe de alta, desfășurarea unității Tatălui în multiplul Duhului Sfânt. Crucea care apare astfel este simbolul suferinței divinității care mântuieşte omenirea. Această suferință nu s-ar fi putut produce și nu și-ar fi putut exercita influența asupra niciunui lucru, dacă n-ar exista o putere opusă lui Dumnezeu, tocmai „lumea aceasta" și „stăpânul" ei. Schema cuaternității recunoaşte această existență ca pe un dat indenegabil, încătuşând gândirea trinitară în lanțurile realității acestei lumi. Libertatea platoniciană a spiritului nu face posibilă o judecată a totalității, ci smulge partea luminoasă a tabloului divin, separând-o de jumătatea întunecată. Această libertate este în bună parte un fenomen cultural și îndeletnicirea mai nobilă a acelui atenian fericit căruia i-a fost dat să nu fie sclav. Deasupra naturii se poate ridica doar acela pentru care altul duce în spate gravitația pământului. Cum ar fi filosofat Platon, dacă ar fi fost propriul său sclav domestic? Ce-ar fi predicat Rabbi Isus, dacă ar fi trebuit să-și întrețină femeia și copiii? Dacă ar fi trebuit să

137 [Cf. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen, Johannesakten*, p. 188.

cultive pământul pe care creștea pâinea pe care o frângea și dacă ar fi trebuit să plivească via în care se cocea strugurele pe care-l dăruia? De imaginea întregului ține gravitația întunecată a pământului. În „lumea aceasta" niciun bine nu e lipsit de rău, nicio zi nu e fără noapte, nicio vară fără iarnă. Dar omului civilizat îi lipsește poate iarna, căci el se poate apăra de frig; murdăria, căci se poate îmbăia; păcatul, căci se poate în mod înțelept izola de alți oameni, evitând astfel unele situații nefaste. El poate crede despre sine că e bun și pur, căci din necazurile altuia nu învață nimic. În schimb, omul primitiv posedă o totalitate pe care am putea-o admira. De fapt însă nu e nimic vrednic a fi admirat la el. Este eterna stare de nonconștiență, de mocirlă și de murdărie.

265 Dacă însă Dumnezeu vrea ca om să se nască și omenirea să se unească în comunitatea Duhului Sfânt, atunci El suferă chinul teribil de a trebui să poarte lumea în realitatea ei. Este o *crux*, da, El își este sieși o cruce. Lumea este suferința lui Dumnezeu și fiecare individ care ar vrea să-și aproximeze totalitatea știe precis că ea înseamnă un drum al calvarului.

266 Aceste idei au fost exprimate cu simplitate și cu o frumusețe emoționantă în filmul cu negri *Green Pastures*: Dumnezeu stăpânise mulți ani peste lume cu blesteme, tunete, fulgere și inundații și niciodată lucrurile nu ieșiseră bine. În cele din urmă își dă seama că trebuie să se facă el însuși om spre a ajunge la rădăcina răului.

267 După ce a cunoscut suferința lumii, acest om devenit Dumnezeu a lăsat un Mângâietor, pe cea de a treia Persoană a Trinității, spre a locui în nenumărați alți indivizi, anume în aceia lipsiți cu totul de prerogativa sau de posibilitatea neprihănirii. Prin Paraclet Dumnezeu se apropie, mai mult decât prin Fiu, de omul real și de întunecimea din el. Dumnezeul luminii pășește pe puntea om venind din direcția zilei, umbra lui Dumnezeu însă din direcția nopții. Cine va decide în această teribilă dilemă care amenință, cu nemaicunoscute înfiorări și încântări, să spargă bietul vas? Va fi desigur revelația unui Duh Sfânt din chiar lăuntrul omului. După cum omul a apărut cândva din Dumnezeu, tot așa, dacă se închide cercul, e posibil și ca Dumnezeu să apară din om. Dar de vreme ce în această lume alături de fiecare

lucru bun se află și unul rău, acel *antimimon pneuma* [„spiritul imitator"] din om va face din locuirea Paracletului o autodivinizare omenească și va produce o inflație a aroganței, al cărei preludiu a fost conturat în mod deslușit încă de cazul lui Nietzsche. Cu cât problema religioasă se va pune în viitor mai inconștient, cu atât va fi mai mare primejdia ca omul să abuzeze de sămânța divină din el, transformând-o într-un motiv de îngâmfare ridicolă sau demonică, în loc să rămână conștient, să nu fie mai mult decât ieslea în care s-a născut Domnul. Nici pe cel mai înalt pisc nu vom fi dincolo de bine și de rău, și cu cât aflăm mai multe despre împletirea inextricabilă dintre bine și rău, cu atât mai nesigură și mai confuză va fi judecata noastră morală. Situație în care nu ne va fi cu nimic de folos dacă vom arunca la fiare vechi criteriul moral și vom „întocmi noi table" (după modelele cunoscute); deoarece, ca și până acum, nedreptatea făcută, intenționată și gândită se va răzbuna în viitor pe sufletul nostru, indiferent dacă lumea s-a răsturnat sau nu pentru noi. Știința noastră despre bine și rău s-a împuținat odată cu dezvoltarea cunoașterii și a experienței, iar în viitor se va împuțina și mai mult, fără ca noi să putem scăpa de cerința etică. În această nesiguranță extremă avem nevoie de lumina adusă de un spirit sfânt, generator de totalitate care poate fi orice, cu excepția tocmai a intelectului nostru.

B. Psihologia cuaternității

Putem, așa cum am arătat în capitolul precedent, să gândim până 268
la capăt problema celui de-al Patrulea, fără a trebui să renunțăm la limbajul religios. Completarea prin cuaternitate a trinității poate fi reprezentată prin proiectarea în figuri metafizice. Reprezentarea câștigă astfel în plasticitate. Aceste propoziții pot fi însă — și trebuie să fie chiar din motive științifice — reduse la om și la psihologia lui, căci e vorba de produse spirituale cărora nu avem voie să le conferim valabilitate metafizică. E vorba în primul rând de proiecții ale unor procese psihice despre care, în orice caz, nu știm ce sunt „în sine", respectiv dacă există într-o zonă inconștientă, inaccesibilă omului. În

orice caz, știința nu are voie să le trateze ca și cum ar fi altceva decât proiecții, altminteri renunță la autonomia ei. Deoarece nu e vorba de fanteziile unui individ, ci de un fenomen colectiv, cel puțin în măsura în care ne referim la Trinitate, trebuie să presupunem că dezvoltarea ideii de Treime reprezintă un proces colectiv secular, anume o *diferențiere de conștiință* care se întinde peste milenii.

269 Dacă vrem să interpretăm psihologic simbolul trinității, trebuie să pornim de la individ și să privim simbolul drept o expresie individuală, de pildă, ca o reprezentare onirică. Această abordare este posibilă în măsura în care și reprezentarea colectivă a pornit cândva de la indivizi izolați, iar pe deasupra ea este întotdeauna „avută" doar de indivizi. Trinitatea poate fi tratată ca un vis cu atât mai ușor cu cât viața ei reprezintă o dramă așa ca orice vis întru câtva mai amplu.

270 Tatăl reprezintă în general starea timpurie a conștiinței, în care încă mai suntem copii, adică dependenți de o formă determinată, preexistentă de viață, de un habitus care are caracter legic. Este o stare preluată, nereflectată, o simplă știință despre ceva dat, fără judecată intelectuală sau morală.[138] Acest lucru e valabil individual și colectiv.

271 Dacă accentul se mută pe Fiu, imaginea se schimbă. La nivel individual schimbarea se ivește de regulă când Fiul se pregătește să apară în locul Tatălui. Acest lucru se poate întâmpla, pe model arhaic, printr-o cvasiucidere a Tatălui, adică prin identificarea violentă cu Tatăl, urmată de înlăturarea acestuia. Ceea ce însă nu e un progres, ci păstrarea habitus-ului primordial, și de aceea nu urmează nicio diferențiere de conștiință. Nu s-a produs o desprindere de Tată. Rezolvarea legitimă constă într-o diferențiere de Tatăl și de habitus-ul reprezentat de el. În acest scop e necesară o anumită cantitate de cunoaștere a propriei individualități, la care nu se poate ajunge fără o decizie morală și care nu poate fi reținută fără o anumită înțelegere a sensului.[139] Habitus-ul e înlocuit printr-o formă de viață conștient aleasă și dobândită. Creștinismul, caracterizat de „Fiu", îl împinge de

138 Jahve se apropie veterotestamentar de problematica morală abia mai târziu în Iov. [Cf. *Răspuns lui Iov* din acest volum].

139 Koepgen (*loc. cit.*, p. 231) îl desemnează de aceea pe bună dreptate pe Isus ca fiind primul om *autonom*.

aceea pe individ la decizie și reflecție, ceea ce a fost resimțit în special de acei Părinți ai Bisericii[140] care au accentuat ἐπιστήμη (înțelegerea) în opoziție cu constrângerea (ἀνάγκη) și cu neștiința (ἄγνοια). Aceeași tendință se manifestă în confruntarea neotestamentară cu justiția legii iudaice care reprezintă exclusiv habitus-ul.

Cea de-a treia treaptă trimite în viitor, dincolo de „Fiu", la o realizare 272
continuă a „spiritului", anume la o vitalitate proprie „Tatălui" și „Fiului" care ridică stările de conștiință următoare la același nivel de autonomie ca acela al „Tatălui" și al „Fiului". Această extindere a filiației, respectiv a filiației lui Dumnezeu la om reprezintă proiecția metafizică a schimbării psihice. „Fiul" este o trecere, o stare intermediară, pe de-o parte copil, pe de alta, deja adult. „Fiul" este trecător, și din cauza acestui fapt fiii divini mor de o moarte timpurie. „Fiul" reprezintă trecerea de la o stare inițială de durată, numită „Tatăl" și „auctor rerum", la propria condiție paternă. Aceasta din urmă vrea să însemne că el le transmite copiilor săi spiritul care zămislește viața, pe care l-a primit el însuși și prin care a fost el însuși zămislit. Redus la nivelul individului, acest simbol sună după cum urmează: starea nereflectată, doar percepută, numită „Tată", se transformă în starea de conștiință reflectată și rațională, numită „Fiu". Această stare se află în opoziție nu doar cu cea anterioară încă existentă, ci ea conține, datorită naturii ei raționale și conștiente, numeroase posibilități de scindare. Discriminarea sporită produce opoziții care mai înainte erau inconștiente, acum însă devin inevitabile, căci fără cunoașterea lor clară nu pot fi luate decizii morale reale. Starea „Fiului" este de aceea o stare conflictuală *par excellence*: alegerea căilor posibile este amenințată de tot atâtea rătăciri. „Eliberarea de lege" aduce o ascuțire a contradicțiilor, în special a contradicției

140 De pildă IUSTIN MARTIRUL, *Apologia* II: „… ut ne necessitatis et ignorantiae liberi permaneamus, sed delectus et scientiae" [„… ca să nu rămânem copii ai constrângerii și ai neștiinței, ci ai alegerii și ai științei"]. CLEMENS DIN ALEXANDRIA spune (*Stromata* I, 9): „Cum să nu înțeleagă filosofic lucrurile inteligibile acela care cere să aibă parte de forța lui Dumnezeu." II, 4: „Cunoașterea devine credincioasă, iar credința — gnoseologică, potrivit logicii divine reciproce." VII, 10: „<Prin gnoză> credința este desăvârșită, căci doar prin ea credinciosul este desăvârșit." „Cunoașterea este însă o dovadă sigură și fermă a ceea ce s-a primit prin credință."

morale. Crucifixul dintre cei doi tâlhari este aici un simbol grăitor. Viaţa exemplară a lui Christos reprezintă o trecere şi semnifică de aceea ideea de punte şi de transformare în a treia fază, în care starea iniţială paternă este cumva restaurată. Dacă aceasta ar fi o simplă repetare a primei faze, atunci cuceririle celei de a doua faze, anume raţiunea şi reflecţia, s-ar pierde şi ar face loc unei noi cvasiconştienţe iraţionale de natură nereflectată. Ca să nu se întâmple aşa ceva, valorile celei de-a doua faze, adică raţiunea şi reflecţia, trebuie păstrate. Conştiinţa nou dobândită prin autonomizarea Fiului se păstrează în cea de a treia fază, dar trebuie să recunoască faptul că nu ea este sursa deciziilor ultime şi a cunoştinţelor hotărâtoare, anume a ceea ce, pe bună dreptate, se numeşte γνῶσις[141], ci este o instanţă inspiratoare, care în proiecţie e numită Duhul Sfânt. La nivel psihologic „inspiraţia" provine dintr-o funcţie inconştientă. Pentru atitudinea naivă, agentul inspiraţiei este o „inteligenţă" coordonată cu conştiinţa sau supraordonată ei; căci de multe ori o idee subită este ca un *Deus ex machina* salvator.

273 De aceea progresul celei de a treia faze semnifică un fel de recunoaştere a inconştientului, dacă nu chiar o subordonare faţă de el.[142] Condiţia de adult este atinsă atunci când Fiul îşi restaurează propria stare infantilă, supunându-se, fie sub formă psihologică, ori faptic, sub formă proiectată, unei autorităţi paterne, de pildă recunoscând autoritatea învăţăturii Bisericii. Această autoritate poate fi desigur înlocuită cu tot felul de surogate posibile, ceea ce dovedeşte că trecerea în cea de a treia fază este ameninţată de primejdii spirituale neobişnuite, care constau mai cu seamă în rătăciri raţionaliste, potrivnice instinctelor.[143] În cazul acestei transformări nu e vorba de a rămâne copil, ci e vorba ca adultul să aibă suficientă smerenie şi un spirit autocritic sincer spre a putea să vadă unde şi în raport de ce

141 Gnoză, a nu se confunda cu gnosticismul.

142 Subordonarea faţă de o instanţă metafizică oarecare este, din unghi psihologic, o subordonare faţă de inconştient. Nu există criterii ştiinţifice după care aşa-numiţii factori metafizici să poată fi deosebiţi de cei psihici. Ceea ce nu înseamnă deloc că psihologia ar nega existenţa factorilor metafizici.

143 Biserica ştie că cercetarea spiritelor nu este o chestiune simplă. Ea cunoaşte primejdiile supunerii subiective faţă de Dumnezeu şi îşi păstrează de aceea dreptul de a dirija conştiinţa morală.

anume trebuie să se comporte ca un copil, respectiv ca cineva care receptează iraţional şi nereflectat. După cum trecerea de la prima la a doua fază pretinde jertfirea dependenţei infantile, la trecerea în cea de a treia fază trebuie să se renunţe la independenţa exclusivă.

E clar că în cazul acestor schimbări nu e vorba de lucruri cotidiene, 274
ci de transformări ţinând de destin. Astfel de treceri au de regulă caracter *numinos*, adică e vorba de convertiri, iluminări, zguduiri, lovituri ale sorţii, trăiri religioase, adică mistice, sau de altele echivalente. Omul modern are fie concepţii atât de confuze despre „misticism", fie o spaimă atât de raţionalistă faţă de el, încât ignoră caracterul adevărat al eventualelor sale trăiri şi le respinge numinozitatea sau o refulează. În acest caz, misticismul e evaluat ca fiind un fenomen inexplicabil, iraţional, chiar patologic. Alte interpretări eronate se bazează întotdeauna pe o realizare insuficientă şi pe o înţelegere defectuoasă a marilor corelaţii care, de regulă, se limpezesc atunci când se iau în calcul, pe lângă datele conştiinţei, şi acelea ale inconştientului. Fără acestea din urmă rămân prea multe lacune în seriile de trăiri ale unei vieţi omeneşti, şi astfel prea multe ocazii pentru raţionalizări insuficiente. Dacă există chiar şi o foarte uşoară tendinţă către disociere nevrotică sau către o atitudine flegmatică înclinând spre nonconştienţa obişnuită, atunci cauzalităţile false sunt preferabile de departe adevărului.

Caracterul numinos al unor astfel de trăiri constă în aceea că ne 275
simţim *copleşiţi* de ele; o concesie împotriva căreia se ridică nu doar mândria, ci şi o adânc înrădăcinată spaimă de posibila pierdere a supremaţiei conştiinţei, şi astfel mândria nu e adesea decât o reacţie care camuflează spaima. Cât de subţiri sunt aceşti pereţi de protecţie arată tocmai sugestibilitatea terifiantă care stă la baza mişcărilor psihice de masă, începând cu „cercetătorii serioşi ai Bibliei", din rândul oamenilor simpli, cu aşa-numitul, din raţiuni de prestigiu, „Oxford (Group) Movement"[144], din rândul claselor de sus, şi până la naţional-socialismul unui întreg popor — şi toate astea în vederea căutării trăirii mistice, generatoare de totalitate!

144 Aşa a fost numită iniţial direcţia catolică a clerului anglican, pornită [în 1833] din Oxford.

276 Cine nu înţelege ce i se întâmplă e întotdeauna în primejdie de a rămâne fixat în starea tranzitorie a Fiului. Criteriul maturităţii constă nu în apartenenţa la oarecare secte, grupuri sau popoare, ci în abilitatea supunerii faţă de spiritul propriei autonomii. După cum „Fiul" provine din „Tatăl", tot aşa din condiţia fiului provine „Tatăl", care însă nu e o repetare a tatălui iniţial, respectiv o identificare cu el, ci un om, în care vitalitatea „Tatălui" continuă să procreeze. Această a treia stare semnifică, după cum am văzut, o încadrare a conştiinţei Eului într-o totalitate supraordonată, despre care nu se poate spune „eu", dar care este de aceea mai bine ilustrată de o fiinţă relativ mai cuprinzătoare, ceea ce ar trebui să ne determine să fim mereu conştienţi de antropomorfismul precar al unei astfel de concepţii. Această mărime greu definibilă, dar psihic cognoscibilă, este numită de limbajul creştin „Duhul Sfânt", adică suflul tămăduitor, generator de totalitate, căruia el îi revendică personalitate, ceea ce, ţinând seamă de toate împrejurările, este absolut judicios. De aproape două mii de ani istoria cunoaşte figura omului cosmic primordial, a Ἄνθρωπος, a cărui imagine a pătruns atât în concepţia despre Jahve, cât şi în aceea despre Christos. Sfinţii stigmatizaţi au devenit, într-un mod intutiv-concret, oameni christificaţi şi deci purtători ai imaginii antroposului. Ei sunt modele simbolice ale lucrării Duhului Sfânt asupra oamenilor. Antroposul este un simbol care pledează în favoarea unei naturi personale a totalităţii, anume a Sinelui. Parcurgând însă seria celor patru simboluri ale Sinelui, descoperim că nu puţine sunt acelea care nu prezintă niciun caracter propriu personalităţii umane. Nu vreau să insist aici asupra cazuisticii psihologice, care pentru profan este oricum *terra incognita*, ci vreau să mă refer la un material istoric care ne spune, la fel de limpede, acelaşi lucru ca şi observaţia ştiinţifică modernă. Este vorba de simbolismul alchimiei care, pe lângă forma personală, a instituit şi alte forme neumane, anume geometrice, ca sfera, cercul, pătratul, octogonul; sau chimico-fizice ca piatra, rubinul, diamantul, mercurul, aurul, apa, focul, spiritul (*spiritus* în sens de substanţă volatilă). Această selecţie de simboluri o întâlnim mai mult sau mai puţin asemănătoare şi în produsele moderne ale inconştientului.[145] De

145 Cf. *Psychologie und Alchemie* I.

aceeaşi ordine de idei ţine şi faptul că există nenumărate simboluri spirituale teriomorfe, printre care, în domeniul creştin, mielul (Christos), porumbelul (Duhul Sfânt) şi şarpele (Satana). Ca simbol al gnosticului *nous* şi al *agathodaimon*-ului, şarpele are semnificaţie pneumatică. (Şi diavolul este un spirit.) Se exprimă astfel caracterul ne-uman al Sinelui, respectiv al totalităţii, cum este cazul şi în referatul Cincizecimii, în care Duhul sub formă de limbi de foc s-a pogorât asupra ucenicilor. De aici se înţelege, într-o oarecare măsură, stingherea lui ORIGENE în legătură cu natura Duhului Sfânt. Tot aşa se explică de ce a treia Persoană a Trinităţii nu posedă, spre deosebire de Tatăl şi de Fiul, o calificare personală.[146] „Duhul" nu este în sine o denumire personală, ci o determinare calitativă a unei substanţe de natură aeriană (πνεῦμα, *spiritus*, *animus*).

Ori de câte ori inconştientul face, precum în cazul de faţă, afir- 277
maţii al căror antagonism e atât de întins, ne întâlnim, după cum arată experienţa, cu situaţii echivoce. El se străduieşte să exprime o stare de fapt, pentru care nu există în conştiinţă nicio categorie conceptuală. Şi nu trebuie să fie vorba, ca în cazul Duhului Sfânt, de conţinuturi „metafizice", ci de faptul că un conţinut oarecare transconştient, pentru care nu există posibilitate aperceptivă, poate să producă un astfel de simbolism paradoxal sau antinomic. Dublul aspect inevitabil, numit „omul şi umbra lui", poate deja, în cazul unei conştiinţe naive care înţelege doar pictura în alb-negru, să posede transcendenţă şi ca urmare să producă un simbolism paradoxal. Nu greşim de aceea presupunând că tocmai antinomia impresionantă din simbolismul Duhului demonstrează că în el există o *complexio oppositorum* (unirea contrariilor). Pentru aşa ceva nu există, firește, nicio categorie conceptuală conştientă, căci printr-o astfel de unire nu ne putem reprezenta altceva decât o „coincidentia", care ar însemna suspendarea, adică distrugerea ambelor jumătăţi.

Simbolismul spontan asumat de *complexio oppositorum* trimite 278
însă tocmai la contrariul unei distrugeri, atribuind produsului unirii

146 TOMA DIN AQUINO, *Summa theologica* I, XXXVI, Art. 1: „… non habet nomen proprium" [„nu are nume propriu"]. Datorez această notă indicaţiei amabile a lui P. VICTOR WHITE O.P.

fie durată eternă, adică incoruptibilitate şi stabilitate de nezdruncinat, fie o extremă şi inepuizabilă eficienţă.[147]

279 În calitate de *complexio oppositorum*, Duhul are astfel aceeaşi formulă ca „Tatăl", ca *auctor rerum*, pe care Nicolaus Cusanus îl interpretează, de asemenea, ca unire a contrariilor.[148] Într-adevăr, „Tatăl" conţine acea antinomie care se arată în Fiul său şi în adversarul acestuia. În ce măsură monoteismul Vechiului Testament s-a văzut silit să facă concesii „relativităţii" noţiunii de Dumnezeu ne arată cercetarea lui Riwkah Schärf.[149] *Cartea lui Iov* ajunge aproape la acel dualism care în Persia a înflorit în epoca de dinainte şi de după Christos şi care s-a ivit, în diferite mişcări eretice, şi în interiorul creştinismului. Este de aceea firesc evident că, după cum am spus deja mai sus, în Duhul Sfânt reapare dublul aspect al „Tatălui", prin care Duhul capătă semnificaţia unei restaurări a acestuia. Pentru a folosi o analogie aici, s-ar putea compara Duhul Sfânt cu fasciculul de fotoni, care apare prin distrugerea materiei, iar „Tatăl" cu acea energie primordială care a prilejuit formarea protonilor şi electronilor cu sarcinile lor contrare. După cum îşi dă seama cititorul, e vorba nu de o explicaţie, ci de o analogie, care e posibilă deoarece ilustrările fizice se sprijină în cele din urmă pe aceleaşi baze arhetipale ca şi speculaţiile teologice. Ambele sunt psihologie, care, la rându-i, se întemeiază pe aceeaşi bază arhetipală.

C. Generalităţi despre simbolism

280 Deşi descendenţa directă a Trinităţii creştine din treimea lui *Timaios* este foarte improbabilă, e vorba totuşi de acelaşi arhetip. Dacă vrem să descriem fenomenologia acestuia, nu trebuie să ezităm a lua în considerare, la reconstituirea tabloului complet, toate aspectele

147 Ambele categorii formează cunoscutele atribute ale acelei *lapis philosophorum* ca şi ale simbolurilor Sinelui. Cf. *Psychologie und Alchemie*, *passim*.

148 Nu trebuie în orice caz trecut cu vederea faptul că N. Cusanus are în vedere o cu totul altă antinomie decât cea psihologică.

149 [*Die Gestalt des Satans im Alten Testament*.]

deduse până acum. Așa, de pildă, trebuie să introducem în imaginea creștină a Trinității faptul de care ne-am izbit în analiza lui *Timaios*, anume că triada este un *ce* gândit și că, la fel cum acolo cel de-al doilea amestec revelează rezistența celui de al Patrulea ingredient, aici îl întâlnim pe cel de-al Patrulea în calitate de adversar (*diabolus*). Fără cel de-al Patrulea, în niciunul din cele două cazuri nu există realitate, așa cum o cunoaștem, ba nici chiar un sens al ternarității, căci un *ce* gândit are sens doar dacă se referă la o realitate posibilă sau actuală. Această relație lipsește atât de mult conceptului de Trinitate, încât omul de azi îl pierde treptat din vedere, fără ca măcar să observe pierderea. Ceea ce înseamnă însă această pierdere se vede în toate cazurile în care se pune problema reconstrucției, anume în toate cazurile în care o disociere separă partea conștientă a sufletului de cea inconștientă. Această separare poate fi anulată doar dacă conștiința izbutește să formuleze concepții care să exprime adecvat conținuturile inconștientului. S-ar părea că Trinitatea, cu cel de-al Patrulea incomensurabil, ar fi o astfel de concepție. Ca parte a „doctrinei mântuirii", ea ar trebui să aibă un efect tămăduitor, generator de totalitate. În cazul integrării conținuturilor inconștiente în conștiință, o importanță neîndoielnică îi revine reducerii simbolurilor onirice la realități banale. Într-un sens mai adânc și într-o perspectivă mai lungă, acest procedeu nu mai e suficient, căci nu mai dă seama de importanța conținuturilor arhetipale. Acestea ajung până la cu totul alte adâncimi decât bănuiește așa-numitul „common sense". În calitate de condiții generale apriorice ale evenimentului sufletesc, conținuturile arhetipale își revendică o demnitate care și-a găsit dintotdeauna expresia în figuri divine. Abia o astfel de formulare satisface spiritul inconștient. Inconștientul este istoria nescrisă a omului din timpuri imemoriale. Formula rațională poate fi suficientă pentru prezent și pentru trecutul nemijlocit, nu și pentru trăirea umanității ca întreg. Aceasta pretinde viziunea cuprinzătoare a mitului, adică simbolul. Dacă simbolul lipsește, atunci totalitatea omului nu e reprezentată în conștiință. Omul rămâne mai mult sau mai puțin un fragment întâmplător, o conștiință parțială, sugestibilă, expusă tuturor fanteziilor utopice, care uzurpă locul liber al simbolurilor totalității. Simbolul nu poate fi un

X oarecare, cum vrea să ne facă raționalismul să credem. Un simbol legitim e doar acela care exprimă raporturile structurale neschimbătoare ale inconștientului, motiv pentru care el poate să obțină adeziunea generală. Atât timp cât produce spontan fenomenul credinței, el nu are nevoie de o altă înțelegere. Dacă însă din lipsă de înțelegere, credința începe să nu mai funcționeze, atunci trebuie să recurgem de bine, de rău la instrumentul înțelegerii, altminteri riscăm o pierdere cu consecințe incalculabile. E cazul să ne întrebăm ce anume trebuie să ia atunci locul simbolului. Știe cumva cineva o expresie mai bună pentru un lucru care în genere n-a fost încă înțeles, în sensul nostru modern?

281 Simbolurile ternare, trinitare și cvaternare apar relativ frecvent în vise, așa cum am arătat în *Psihologie și alchimie*, precum și aiurea, ceea ce m-a făcut să înțeleg că noțiunea de Trinitate se bazează pe ceva experimentabil și că, în genere, înseamnă ceva. Această judecată n-am dobândit-o pe calea transmiterii tradiționale. Dacă am reușit să-mi fac o idee concretă oarecare despre trinitate, bazată pe o realitate empirică, este pentru că m-au ajutat visele, folclorul și miturile, în care apar aceste motive. În vise, ele se ivesc de regulă spontan, ceea ce se vede și după aspectul lor banal. De cele mai multe ori în ele nu e nimic mitic sau fantastic, nemaivorbind de ceva religios. E vorba de trei bărbați și o femeie care stau la o masă sau merg într-un automobil, sau de trei bărbați cu un câine, de un vânător cu trei câini, de trei găini într-un coteț, din care scapă o a patra etc. Aceste întâmplări sunt atât de banale încât se trec ușor cu vederea. Pentru început, ele nici nu vor să spună ceva special, decât că se raportează la funcții și aspecte ale personalității, ceea ce se poate constata când e vorba de trei sau patru persoane cunoscute ori bine caracterizate, sau de culori fundamentale, roșu, albastru, verde și galben. Acestea sunt subordonate destul de regulat celor patru funcții de orientare ale conștiinței. Abia gândul că cele patru elemente sunt o aluzie la totalitatea personalității ne determină să recunoaștem că aceste banale motive onirice sunt, ca să spun așa, umbre ale unor lucruri importante. Deosebit de lămuritoare obișnuiește să fie cea de-a patra figură; ea este incompatibilă, reprobabilă, generatoare de spaimă sau, în vreun fel sau altul, neobișnuită,

diferită, în bine sau în rău, cam cum este Degeţel alături de fraţii săi normali. Firește, poate să aibă loc şi cazul invers, ca cei trei să fie ciudaţi, şi unul normal. Cine dispune de oarecare cunoştinţe în domeniul motivelor de basm ştie că distanţa aparent enormă dintre trinitate şi astfel de întâmplări obişnuite nu este de neabolit. Dar Trinitatea nu trebuie, de aceea, redusă la nivelul acestora din urmă. Ea reprezintă, dimpotrivă, forma desăvârşită a arhetipului respectiv. Materialul empiric arată doar cum lucrează arhetipul până în cele mai mici şi mai nesemnificative detalii psihice. Tocmai de aceea el este important, mai întâi, ce-i drept, doar ca o schemă ordonatoare şi ca criteriu pentru natura unei structuri individuale, apoi însă şi ca vehicul de sinteză în care culminează procesul de individuaţie. Acest ţel este simbolizat de alăturarea celor patru şi astfel cuaternitatea este simbolul Sinelui, care în filosofia indiană are o semnificaţie centrală şi stă pe locul divinităţii. În concepţia occidentală s-au dezvoltat în cursul Evului Mediu nenumărate cuaternităţi: amintesc, de pildă, doar de reprezentarea lui *rex gloriae* cu cele patru simboluri ale Evangheliştilor (trei teriomorfe şi unul uman). În gnosticism întâlnim figura divină a lui Barbelo („Dumnezeu este patru“). Aceste exemple şi altele asemănătoare îi pun pe cei patru în relaţie apropiată cu divinitatea (desfăşurată), situaţie în care apare acea imposibilitate mai sus pomenită de a nu putea deosebi Sinele de imaginea lui Dumnezeu. Cel puţin mie mi-a fost imposibil să găsesc un criteriu de discriminare. Aici decide doar credinţa sau concluzia filosofică, ambele neavând nimic de-a face cu ştiinţa empirică.

Putem declara aspectul divin al cuaternităţii drept o reflectare a 282
Sinelui sau, invers, Sinele drept o *imago Dei* în om. Ambele sunt psihologic adevărate, de vreme ce Sinele, în măsura în care poate fi perceput subiectiv doar ca cea mai intimă şi extremă izolare, pretinde o totalitate ca fundal, fără de care nu s-ar putea realiza ca dat absolut individual. În sens strict, Sinele ar trebui conceput ca opusul extrem al lui Dumnezeu. Dar ar trebui să spunem împreună cu Angelus Silesius: „El nu-i deasupra mea, nici eu nu sunt sub el.“ Deci cu toate că simbolul empiric pretinde două interpretări diametral opuse, nici una, nici alta nu poate fi dovedită ca fiind valabilă. Simbolul le

semnifică pe amândouă și este de aceea paradoxal. Nu e aici locul să intrăm în detalii privind rolul pe care aceste simboluri numerice le joacă practic. În această privință trebuie să-l trimit pe cititor la materialul oniric din *Psihologie și alchimie*, partea I.

283 Ținând seamă de importanța specială a simbolismului cuaternității, trebuie să ne întrebăm de unde vine faptul că creștinismul ca formă extrem de diferențiată de religie a recurs tocmai la triada arhaică spre a-și construi imaginea trinitară a lui Dumnezeu.[150] Cu aceeași legitimitate trebuie să punem întrebarea (și ea a fost într-adevăr pusă) cu ce drept îl putem interpreta pe Christos ca simbol al Sinelui, de vreme ce totuși Sinele *per definitionem* constă într-o *complexio oppositorum*, în schimb figura lui Christos e lipsită cu desăvârșire de partea întunecată. (Din punct de vedere dogmatic, El este „sine macula peccati".)

284 Ambele întrebări ating aceeași problemă. Răspunsul la astfel de întrebări îl caut întotdeauna în domeniul empiric, motiv pentru care trebuie să aduc aici în discuție fapte concrete. Regula este că cele mai multe simboluri, dacă nu sunt tocmai figuri omenești, ci sunt de natură geometrică sau numerică, au caracter cuaternar. Există și simboluri ternare, respectiv trinitare, care, după experiența mea, sunt apariții relativ rare. Cazuri de acest fel, pe care le cercetez atent, se caracterizează prin ceva care ar putea fi cel mai bine numit „psihologie medievală". Ceea ce nu vrea să însemne înapoiere sau, în genere, vreo judecată de valoare, ci o problematică particulară: în astfel de cazuri există o nonconștiență și primitivitate corespunzătoare care au o asemenea anvergură, încât s-ar zice că e oportună o spiritualizare compensatoare. Simbolul salvator este atunci triada din care cel de-al Patrulea, neapărat de reprobat, lipsește.

285 După experiența mea, este de o importanță practică deosebită ca simbolurile care tind către totalitate să fie corect înțelese de medic. Ele constituie mijloacele auxiliare prin care disocierile nevrotice se pot suspenda, readucând în conștiință acel spirit și acea atitudine care au fost dintotdeauna resimțite de omenire ca fiind salvatoare și tămăduitoare. Sunt acele „représentations collectives" care au făcut

150 În Biserica grecească, Trinitatea se numește τριάς.

posibilă încă din timpuri primitive legătura atât de necesară dintre conștiință și inconștient. Această unire nu se poate face nici intelectual, nici doar practic, deoarece în primul caz sfera instinctului se revoltă, iar în ultimul, rațiunea și morala se împotrivesc. Orice disociere în interiorul domeniului nevrozelor psihogene se bazează pe o astfel de opoziție care poate fi unificată doar prin simbol. În acest scop visele produc simboluri care, în ultimă instanță, coincid cu simbolismul transmis pe cale istorică. Astfel de imagini onirice pot fi preluate de conștiință și pot fi înțelese de intelect și de sentiment doar în situația în care conștiința posedă categoriile raționale și sentimentele morale necesare acestei receptări. Aici psihoterapeutul are adesea de făcut o muncă ce îi pune răbdarea la cea mai grea încercare. Sinteza dintre conștiință și inconștient poate fi efectuată doar printr-o confruntare conștientă cu inconștientul, iar aceasta e posibilă doar dacă se înțelege ceea ce spune inconștientul. În această confruntare dăm adesea peste simbolurile care constituie obiectul cercetării mele și astfel refacem și relația pierdută cu acele concepții și sentimente ce permit o concentrare a personalității. Pierderea gnozei, adică a cunoașterii ultimelor lucruri, cântărește mult mai greu decât se presupune îndeobște. Ar fi suficientă și credința dacă ea nu ar fi o harismă, a cărei posesie efectivă, iar nu silită, este un lucru rar. Dacă nu ar fi așa, noi, medicii, am fi scutiți de multă muncă anevoioasă. În această privință, teologia ne privește strădaniile cu multă suspiciune, fără să depună însă ea această muncă atât de necesară. Ea vestește învățătura pe care nu o înțelegem și ne cere credința pe care nu o putem găsi. Așa stau lucrurile în zona protestantă. Mai subtilă e situația în domeniul catolic. Acolo există mai ales ritualul, cu acțiunea lui sacră, care ilustrează evenimentul viu al înțelesului arhetipal și atinge astfel direct inconștientul. Cine s-ar putea sustrage, de pildă, impresiei produse de acțiunea liturgică, dacă asistă la ea cu un minimum de înțelegere? Apoi Biserica catolică are instituția spovedaniei și a acelui „directeur de conscience", care sunt de cea mai mare importanță practică atunci când personalități potrivite se consacră unor astfel de activități. Că nu acesta este întotdeauna cazul înseamnă, din păcate, un dezavantaj la fel de mare. În al treilea rând,

Biserica catolică posedă o lume de reprezentări dogmatice amplu dezvoltate şi neprescurtate, care oferă bogăţiei de forme a inconştientului un receptacul demn şi conferă astfel o expresie concretă anumitor adevăruri de importanţă vitală cu care conştiinţa ar trebui să fie în legătură. Credinţa catolicului nu este mai bună sau mai puternică decât aceea a protestantului. Dar, indiferent de slăbiciunea credinţei sale, insul este inconştient captat prin forma catolică. De aceea, odată căzut din formă, el alunecă uşor într-un ateism adesea fanatic, după cum observăm frecvent mai cu seamă în ţările latine.

6
CONSIDERAŢII FINALE

Datorită caracterului ei de a fi un *ce* gândit, triada corespunde 286
necesităţii unei dezvoltări spirituale care pretinde o autonomizare a gândirii. Din unghiul istoriei universale, vedem că această tendinţă e activă mai cu seamă în filosofia scolastică, unde ea a fost un exerciţiu prealabil care a făcut în genere posibilă gândirea ştiinţifică modernă. Şi triada este un arhetip care, cu forţa lui dominatoare, nu doar favorizează, ci eventual chiar impune o dezvoltare spirituală. De îndată însă ce spiritualizarea riscă să se transforme într-o unilateralitate care prejudiciază sănătatea, semnificaţia compensatoare a triadei trece inevitabil în plan secund. Binele nu devine prin exagerare mai bun, iar un rău mic nu devine mai rău prin nesocotirea sau refularea lui. Umbra ţine o dată pentru totdeauna de natura umană, şi numai noaptea nu există umbră. De aceea ea este o problemă.

Ca simbol psihologic, Trinitatea înseamnă *mai întâi homoousie* sau 287
consubstanţialitate a unui proces ternar care trebuie considerat un fenomen inconştient de maturizare, desfăşurat în individ. În această măsură cele trei Persoane sunt personificările celor trei faze ale unui fapt psihic regulat şi instinctiv care înclină întotdeauna să se exprime sub formă de mitologeme şi obiceiuri rituale (ca, de pildă, consacrări pubertare şi virile, obiceiuri la naştere, nuntă, boală, război şi moarte). Miturile ca şi riturile au avut, aşa cum dovedeşte de pildă medicina vechi egipteană — şi mai au şi astăzi — semnificaţie psihoterapeutică.

În *al doilea rând*, Trinitatea semnifică un proces secular de con- 288
ştientizare.

289 În *al treilea rând*, Trinitatea pretinde nu doar să reprezintă o personificare de fenomene psihice, în trei roluri, ci și să *fie* un singur Dumnezeu în trei Persoane, care au toate *o singură* natură divină, prin aceea că Dumnezeu nu e o mișcare progresivă de la *potentia* în *actus*, de la posibilitate la realitate, ci este realitate pură, este însuși *actus purus*. Cele trei Persoane se deosebesc prin natura diferită a originii lor, prin *processio* lor (Fiul zămislit de Tatăl, iar Duhul Sfânt suflat de amândoi — *procedit a patre filioque*). *Homoousia*, a cărei recunoaștere generală a pretins atât de multe bătălii, este psihologic absolut necesară, căci în cazul Trinității, ca simbol psihologic, e vorba de un proces de prefacere a uneia și aceleiași substanțe, anume a psihicului ca totalitate. Identitatea de substanță a Fiului împreună cu *filioque* susține că Christos, care trebuie considerat din unghi psihologic drept un simbol al Sinelui, și Duhul Sfânt care, dacă e dat omului, trebuie înțeles ca devenire faptică a Sinelui, sunt ambii de-o ființă (οὐσία) cu Tatăl, adică Sinele reprezintă ὁμοούσιον τῷ πατρί (o identitate ființială cu Tatăl). Această formulare corespunde constatării psihologice că simbolurile Sinelui nu pot fi deosebite empiric de o imagine a lui Dumnezeu. Oricum, psihologia nu poate face mai mult decât să constate această indistinctibilitate. Cu atât mai remarcabil este faptul că o astfel de constatare „metafizică" trece considerabil mai departe decât cea psihologică. Indistinctibilitatea este o constatare doar negativă care nu exclude existența unei deosebiri. Poate că ea doar nu este percepută. Afirmația dogmatică, în schimb, vorbește despre o „filiație divină", mijlocită de Duhul Sfânt, care nu se deosebește ca sens de υἱότης sau *filiatio Christi*. De aici reiese cât de important a fost faptul că *homoousia* a învins *homoiousia* (asemănarea de esență). Primind Duhul Sfânt, Sinele omului intră într-o relație de identitate ființială cu divinitatea. După cum dovedește istoria Bisericii, această concluzie este primejdioasă pentru stabilitatea Bisericii, motivul esențial pentru care Biserica n-a insistat pe dezvoltarea învățăturii despre Duhul Sfânt. Dezvoltarea pe mai departe ar duce, într-un caz negativ, la schisme dezagregante, într-un caz pozitiv, direct la psihologie. În plus, există anumite daruri ale spiritului, care toate împreună nu sunt întotdeauna binevenite, după cum

sugerează deja Pavel. De asemenea, darurile spirituale (de pildă, revelația) nu se află, cum amintește Toma din Aquino, într-o relație univocă cu înzestrarea morală.[151] Biserica trebuie să-și rezerve dreptul de a hotărî ce este și ce nu este efectul Duhului Sfânt, prin care se ia laicului din mână o decizie extrem de importantă și pentru el nu neapărat favorabilă. Că Duhul „bate pe unde vrea" au simțit și reformatorii. Nu doar prima, ci și a treia Persoană a divinității are aspectul lui *Deus absconditus* și de aceea, considerate doar din unghi uman, efectele sale sunt ca cele ale focului, când binefăcătoare, când dăunătoare. Dar pe acesta se bazează știința care poate să se apropie doar cu mari dificultăți de ceea ce e străin de esența ei.

În formula cuprinzătoare a Trinității „creația", adică materia, nu 290
este inclusă, cel puțin nu explicit. În aceste condiții pentru ea există doar două posibilități: fie este reală, și atunci e cuprinsă în *actus purus* divin, fie este nereală, o simplă iluzie, căci este situată în afara realității divine. Ultima concluzie contrazice însă, pe de-o parte, înomenirea lui Dumnezeu și, în genere, lucrarea de salvare, pe de altă parte, autonomia și veșnicia „prințului lumii acesteia", adică ale diavolului, care este învins, dar nu și distrus și care, ținând seama de veșnicia sa, nici nu poate fi distrus. Dacă realitatea creației lumii este cuprinsă în *actus purus*, atunci acolo se află și diavolul — *quod erat demonstrandum*. Din această stare rezultă o cuaternitate, oricum alta decât aceea care a fost anatemizată prin cel de-al patrulea conciliu de la Lateran. Acolo era vorba de întrebarea dacă esența lui Dumnezeu alături de cele trei Persoane pretinde sau nu o autonomie. Aici e vorba de independența acelei făpturi căreia i se cuvine autonomie și veșnicie, anume de îngerul căzut. El este cea de-a patra figură potrivnică din seria simbolică ale cărei intervale corespund celor trei faze ale procesului trinitar și, precum în *Timaios*, unde adversarul formează a doua jumătate a celei de-a doua perechi de contrarii, fără de care

151 „Sfântul Toma subliniază că revelația profetică este ca atare independentă de moravurile bune — nemaivorbind de sfințenia personală." (De ver., XII, 5; [*Summa theologica*] I–II, 172). Citez această observație dintr-un studiu despre „St. Thomas's Conception of Revelation" de P. Victor White O.P. (Oxford). Autorul mi-a pus cu bunăvoință manuscrisul la dispoziție.

nu există o totalitate a sufletului lumii, și aici diavolul ca τὸ ἓν τέταρτον (unul <ca> al patrulea[152]) se alătură triadei pentru ca totalitatea acesteia să ia ființă. Dacă se înțelege trinitatea ca un proces, cum am încercat să arăt mai sus, atunci, prin alăturarea celui de-al Patrulea, el se continuă până la totalitatea absolută. Prin intervenția Duhului Sfânt asupra omului, acesta e inclus procesului divin, iar odată cu el, și acel principiu de separare și autonomie față de Dumnezeu, care ca voință antidivină este personificat de Lucifer. Dar fără acesta n-ar fi apărut nicio creație și, cu atât mai puțin, o istorie a mântuirii. Umbra și voința contrară sunt condițiile inevitabile ale oricărei realizări. Obiectul, care e lipsit de voință proprie și are eventual o voință contrară celei a creatorului său și nu posedă alte calități decât pe aceasta, nu are o existență independentă, capabilă să ia decizii etice. În cel mai bun caz el e un mecanism de ceasornic, pe care creatorul, ca să funcționeze, trebuie să-l întoarcă. De aceea Lucifer a înțeles cel mai bine voința divină, care năzuia să creeze lumea, și a executat-o cel mai fidel, revoltându-se împotriva lui Dumnezeu și devenind principiul unei creaturi care s-a opus Lui ca o altfel-de-voință. Deoarece aceasta a fost voia lui Dumnezeu, El a pus în om, potrivit *Genezei* 3, putința-de-a-voi-altfel. Dacă n-ar fi așa, atunci El n-ar fi creat decât o mașină; în acest caz nu s-ar mai fi pus problema întrupării și a salvării lumii, și nici Treimea nu s-ar mai fi revelat, căci toate n-ar fi fost decât Una.

291 Legenda luciferică nu e un basm absurd, ea e tot atât de puțin absurdă ca și istoria cu șarpele din Paradis; legenda, ca și basmul, este un mit „terapeutic". Ne revoltă desigur ideea că suferința și răul sunt conținute în Dumnezeu, și credem că e cu neputință ca El să voiască așa ceva. Ar trebui să ne ferim să diminuăm atotputernicia lui Dumnezeu pe baza unei opinii omenești — totuși, exact așa gândim. N-ar fi oricum vorba să-i atribuim divinității tot ce e rău. Grație autonomiei morale de care dispune, omul poate să-și treacă în contul său o parte considerabilă de rău. Acesta e relativ, parțial evitabil, parțial fatalitate; același lucru e valabil și pentru virtute, iar uneori nu știm

152 Axioma Mariei. Vezi *Psychologie und Alchemie*, par. 209 și urm.

ce e mai rău. Să ne gândim, de pildă, la soarta unei femei căsătorite cu un om a cărui sfinţenie e recunoscută! Ce păcate trebuie să săvârşească copiii acelora pentru a putea, alături de influenţa copleşitoare a unui asemenea tată, să-şi simtă viaţa ca fiind a lor proprie! Viaţa ca proces energetic are nevoie de contrarii, fără acestea, energia este, după cum se ştie, cu neputinţă. Binele şi răul nu sunt decât aspectele morale ale acestor contrarii naturale. Faptul că suntem constrânşi să simţim aşa ne îngreunează cu mult existenţa. Această suferinţă inerentă vieţii nu poate fi evitată. Tensiunea contrariilor care face cu putinţă energia este o lege cosmică, adecvat exprimată de *yang* şi *yin* din filosofia chineză. Binele şi răul sunt sentimente valorice proprii zonei umane, pe care nu le putem prelungi pur şi simplu în afara acesteia. Dincolo de ea este un dat care se sustrage judecăţii noastre. Nu putem capta divinitatea prin atribute omeneşti. Unde rămâne de altfel *frica* de Dumnezeu, dacă putem aştepta din partea lui numai „bine", adică ceea ce ne pare nouă ca fiind „bine"? Osânda veşnică nu arată a fi binele, aşa cum ni-l reprezentăm noi pe acesta! Cu toate că binele şi răul ca valori morale sunt de nezdruncinat, ele au nevoie de o anumită revizuire psihologică. Multe lucruri care prin efectele lor se dovedesc a fi extrem de rele nu provin dintr-o răutate corespunzătoare a omului, ci din prostie şi ignoranţă. De aceea şi aşa-numitul bine poate avea urmări asemănătoare. Să ne gândim la efectele zguduitoare ale prohibiţiei din America sau la sutele de mii de autodafé din Spania, care au luat naştere dintr-un lăudabil zel de salvare a sufletelor. Una din rădăcinile cele mai puternice ale răului este ignoranţa şi de aceea aş vrea ca *logion*-ul deja amintit al lui Isus: „Omule, dacă ştii ce faci, eşti mântuit, dacă nu ştii, eşti blestemat şi eşti un încălcător de lege"[153] să mai figureze în Evanghelie, chiar dacă este doar o singură dată atestat. Mi-ar plăcea să-l pun ca motto la o morală reînnoită.

Desfăşurarea procesului de individuaţie începe sistematic prin 292
conştientizarea „umbrei", adică a unei componente a personalităţii care, de regulă, are un semn negativ. În această personalitate

153 [Cf. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, „Versprengte Herrenworte", p. 37.]

„inferioară“ este cuprins tot ce nu se potrivește neapărat cu legile și regulile vieții conștiente și nu se adaptează la ele. Ea este alcătuită din „nesupunere“ și de aceea este condamnată nu doar din rațiuni morale, ci și din motive de oportunitate. O cercetare mai atentă arată că aici există, între altele, cel puțin *o* funcție care ar urma să participe la orientarea conștiinței. Ea participă, ce-i drept, dar nu în sensul intențiilor conștiente legate de scop, ci în sensul tendințelor inconștiente care urmăresc alt scop. Este cea de a patra funcție, așa-numită inferioară, care e autonomă față de conștiință și nu se lasă înhămată în slujba intențiilor conștiente. Ea se află la baza oricărei disocieri nevrotice și poate fi atașată conștiinței doar în situația în care conținuturile inconștiente corespunzătoare sunt concomitent conștientizate. Dar această integrare poate să aibă loc și poate să aibă o finalitate utilă doar dacă tendințele legate de ea sunt într-un anumit sens și într-o anumită măsură recunoscute în spirit critic, iar realizarea lor a devenit posibilă. Ceea ce duce la nesupunere și revoltă, dar și la autonomizarea necesară, fără de care nicio individuație nu e de conceput. Dacă e ca etica să aibă în genere un sens, atunci putința-de-a-voi-altfel trebuie, din păcate, să fie reală. Cine se supune *a priori* legii sau așteptării generale acționează ca omul din pilda cu îngroparea talantului. Individuația e o sarcină extrem de dificilă: ea este întotdeauna o ciocnire între diverse îndatoriri, a cărei rezolvare pretinde ca putința-de-a-voi-altfel să fie înțeleasă și ca o voință a lui Dumnezeu. Doar cu vorbe și cu autoiluzionări comode nu ajungem în acest caz la nimic, fiindcă posibilitățile distructive sunt prea numeroase. Primejdia aproape inevitabilă este împotmolirea în conflict și prin asta în disociere nevrotică. Aici mitul terapeutic intervine binefăcător și rezolvă conflictul, chiar și atunci când nu există nicio urmă de înțelegere conștientă a lui. Prezența viu resimțită a arhetipului e suficientă — și a fost dintotdeauna — și ea eșuează abia atunci când posibilitatea unei înțelegeri raționale este atât indicată, cât și realizabilă și de aceea ar trebui realizată. În astfel de condiții rămânerea în inconștient este pur și simplu nocivă, iar asta se întâmplă azi, în mare măsură, cu civilizația creștină. Multe lucruri din cele ce ne învață simbolismul creștin s-au pierdut deja pentru un

număr foarte mare de oameni, fără ca să se fi înţeles vreodată ce anume s-a pierdut. Cultura nu rezidă în progres ca atare şi în distrugerea lipsită de înţelegere a vechiului, ci în dezvoltarea şi rafinarea bunurilor dobândite.

Religia este o *cale* „revelată“ *a mântuirii*. Concepţiile ei sunt pro- 293
duse ale unei cunoaşteri preconştiente care se exprimă întotdeauna şi pretutindeni prin simboluri. Chiar dacă intelectul nostru nu le înţelege, ele acţionează totuşi, căci inconştientul nostru le recunoaşte ca expresii ale unor stări de fapt universale de natură psihică. De aceea credinţa e suficientă — acolo unde există. Orice lărgire şi întărire a conştiinţei raţionale ne duce însă departe de izvoarele simbolurilor. Supremaţia ei împiedică înţelegerea acestora. Asta e situaţia de azi. Roata nu se poate întoarce şi nu ne putem sili să credem iarăşi în „ceea ce ştim că nu există“. Am putea, în schimb, să ne dăm seama de ceea ce semnifică, de fapt, simbolurile. Astfel s-ar putea nu doar păstra comorile incomparabile ale culturii noastre, ci ne-am putea şi deschide iarăşi o nouă cale către vechile adevăruri care, din cauza stranietăţii simbolismului lor, s-au şters din „raţiunea“ noastră. Cum poate fi un om Fiul lui Dumnezeu şi cum poate fi El născut de o Fecioară? Aşa ceva e o lovitură în plină faţă. Dar oare n-a explicat limpede un Iustin Martirul contemporanilor săi că şi despre eroii lor la fel se spunea, şi n-a găsit astfel la mulţi ascultare? Lucrul acesta s-a întâmplat deoarece pentru conştiinţa de-atunci aceste simboluri nu erau ceva atât de nemaiauzit cum sunt pentru noi. Astfel de dogme dau astăzi peste urechi surde, căci nimic din lumea noastră cunoscută nu vine în întâmpinarea unor atari afirmaţii. Dacă înţelegem aceste lucruri întocmai cum sunt ele, adică simboluri, atunci nu putem decât să le admirăm înţelepciunea profundă şi să fim recunoscători acelor instituţii care nu doar le-au conservat, ci le-au şi dezvoltat dogmatic. Omului de azi îi lipseşte înţelegerea care l-ar putea ajuta să ajungă la credinţă.

Dacă am cutezat să fac aici încercarea de a supune unei examinări 294
psihologice dogme care ne-au devenit străine, am făcut-o cu adevărat nu din îngâmfarea celui care crede că ştie mai bine, ci din convingerea că dogma, pentru care s-au luptat atât de multe secole, e cu neputinţă

să fie o simplă fantezie. În acest scop m-a interesat în primul rând *consensus omnium*, adică arhetipul. Abia acest punct de vedere mi-a făcut posibilă relația cu dogma. Ca „adevăr" metafizic, dogma mi-a rămas complet inaccesibilă și presupun că nu sunt nici pe departe singurul căruia i-a mers astfel. Cunoașterea bazelor universale arhetipale în sine mi-a dat curajul să privesc în față „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est" [„credința dintotdeauna, de pretutindeni și a tuturor"] ca fapt psihologic, care trece mult dincolo de cadrul Crezului creștin și pe care să-l examinez ca pe un obiect de științe naturale, ca pe un fenomen pur și simplu, indiferent de semnificația ce i-a fost atribuită. Știu din experiență că acest aspect n-a contribuit niciodată în niciun fel la credința sau la înțelegerea mea. El nu mi-a spus absolut nimic. Dar a trebuit să recunosc că, în măsura în care posedă o realitate eminentă, simbolul a fost considerat de nenumărate milioane de oameni, de-a lungul a aproape două milenii, drept o mărturie valabilă cu privire la acele lucruri care nu pot fi văzute cu ochii și nu pot fi pipăite cu mâinile. Acest fapt e de înțeles căci din „metafizică" nu cunoaștem decât lucrarea omenească, dacă nu cumva harul credinței, atât de greu de obținut, ne scutește de orice îndoială și, ca urmare, de orice investigație timorată. Asemenea lucruri sunt primejdioase, dacă sunt doar obiect de credință[154], căci unde e credință e și îndoială și cu cât credința e mai naivă, cu atât mai pustiitor e gândul odată mijit. Atunci suntem brusc mai deștepți decât toate capetele încețoșate ale întunecatului Ev Mediu, și deja copilul e aruncat odată cu scalda.

295 Pe baza unor astfel de reflecții și a altora asemănătoare, sunt foarte prudent când e vorba să tratez alte semnificații posibile, așa-zise metafizice, ale unor enunțuri arhetipale. Nimic nu se opune ca ele să ajungă în cele din urmă până la temelia lumii. Doar noi suntem proștii, dacă nu observăm nimic. Ținând seamă de această situație, nu-mi închipui că obiectul enunțurilor arhetipale e explicat și rezolvat de o singură cercetare a aspectului său psihologic. În cel mai bun caz, poate fi vorba de o încercare mai mult sau mai puțin reușită

154 Mă gândesc aici la punctul de vedere protestant *sola fide*.

sau nereuşită de a deschide o cale pentru înţelegerea unei laturi a problemei, care ne e accesibilă. A aştepta mai mult ar fi prezumţios. Dacă izbutesc să menţin trează discuţia, atunci mi-am atins scopul. Căci mi se pare că dacă ar pierde din orizontul ei aceste enunţuri arhetipale, lumea ar fi ameninţată de o indicibilă sărăcire spirituală şi sufletească.

III
SIMBOLUL TRANSSUBSTANŢIERII ÎN LITURGHIE

[Două prelegeri ţinute la sesiunea Eranos din 1941. Apărute prima dată în „Eranos-Jahrbuch“ 1940/41. Revăzute şi lărgite în: *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (Rascher, Zürich, 1954).]

INTRODUCERE[1]

Liturghia este încă un mister viu, ale cărei începuturi urcă până 296
în epoca timpurie a creştinismului. E inutil de subliniat faptul că vivacitatea ei se datorează unei eficacităţi incontestabile şi că de aceea e indicat ca psihologia să se ocupe de ea. Faptul că psihologia poate face acest lucru numai din punct de vedere fenomenologic ar trebui să fie, desigur, evident. Realităţile credinţei se află dincolo de domeniul psihologic.

Prezentarea mea cuprinde patru părţi: în introducere se găsesc 297
trimiteri la sursele neotestamentare ale liturghiei, apoi câteva observaţii recapitulative despre structura şi importanţa acestora. În cel de-al doilea capitol fac o prezentare a desfăşurării evenimentului ritual. În cel de-al treilea, prezint o paralelă din Antichitatea păgână la simbolismul creştin al jertfei şi al transsubstanţierii, anume viziunile lui Zosimos. În cel de-al patrulea capitol încerc să ofer o explicaţie psihologică a jertfei şi a transsubstanţierii.

Cea mai veche formă a referatului de instituire se găseşte în 298
1 Corinteni 11, 23 şi urm. Ea sună astfel:

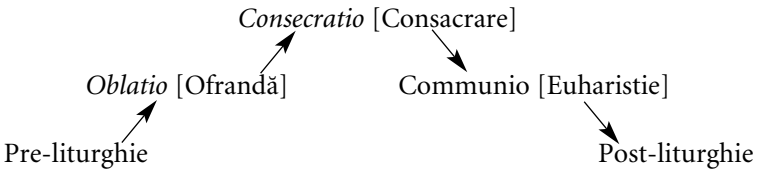
1 Următoarea prezentare şi cercetare a simbolului principal al liturghiei a constituit iniţial obiectul a două prelegeri ţinute la Clubul psihologic din Zürich. Ele au fost gândite să completeze prin comentarii două conferinţe ţinute la aceeaşi societate de domnul Dr. Gallus Jud, licenţiat în teologie, preot catolic din Zürich, care a tratat dezvoltarea istorică, precum şi structura liturgică şi alegoria liturghiei. Îi sunt în mod special îndatorat pentru revizia şi corectarea capitolelor al II-lea şi al III-lea.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὅ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμων· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat şi vouă: Că Domnul Isus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine şi, mulţumind, a frânt şi a zis: Luaţi şi mâncaţi; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea. Asemenea şi paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru Sângele Meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea. Căci de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi până când va veni.[2]

299 Referate asemănătoare se găsesc la *Matei*, *Marcu* şi *Luca*. La *Ioan*, se aminteşte, e drept, de o „cină“ (δεῖπνον, *coena*), dar ea e legată de spălarea picioarelor. La această cină[3], Christos rosteşte aceste cuvinte caracteristice pentru conţinutul de idei al liturghiei: „Eu sunt viţa cea adevărată.“ „Rămâneţi în mine şi Eu în voi.“ „Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele.“[4] Concordanţa referatelor liturgice trimite la o sursă tradiţională din afara *Bibliei*. O celebrare euharistică propriu-zisă e atestată abia după anul 150.

300 Liturghia este o celebrare euharistică bogat înzestrată liturgic. Structura ei este următoarea:



2 [Acest citat şi următoarele sunt din: *Das Neue Testament*, tradus de Carl Weizsäcker. În alte locuri se va cita din Biblia lui Luther şi din Biblia de la Zürich.]

3 *Ioan* 13, 2

4 *Ioan* 15, 1, 4, 5.

Fiindcă cercetarea mea se limitează în principal la simbolul trans- 301
substanţierii, mă văd silit să renunţ la explicaţii privitoare la liturghie în totalitatea ei.

La jertfa liturgică se îmbină două reprezentări diferite, anume 302
deipnon şi *thysia*. *Thysia* vine de la *thein*: a jertfi, a sacrifica animale, dar şi a izbucni în flăcări, a spumega (a se ridica în valuri tumultuoase). Ultimele sensuri se referă la focul de jertfă care consumă darul oferit zeilor. Jertfa alimentară a fost iniţial oferită zeilor spre a fi consumată. Fumul jertfei arse poartă hrana până la lăcaşul ceresc al zeilor. Pe o treaptă ulterioară darul sub formă de fum semnifică spiritualitatea hranei, spiritul (*pneuma*) fiind conceput până în epoca creştină, ba chiar până în Evul Mediu, ca o substanţă subtilă (de natura fumului).[5]

Deipnon înseamnă masă. Mai întâi este vorba de o masă a parti- 303
cipanţilor la jertfă, la care Dumnezeu e gândit ca fiind prezent. Deci e o masa „binecuvântată", la care este consumat ceva sfinţit, anume un *sacrificium* (de la *sacrificare*: a sfinţi, a consacra).

Sensul dublu al lui *deipnon* şi *thysia* apare deja în cuvintele de 304
instituire: τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν = „trupul, care pentru voi (s-a dat)". Ceea ce poate să însemne: care s-a dat vouă spre a-l consuma, sau — indirect — care s-a dat pentru voi lui Dumnezeu. Prin ideea de masă, cuvântul „trup" capătă imediat şi sensul de σάρξ = carne (ca substanţă comestibilă). La *Pavel*, cuvintele σῶμα şi σάρξ sunt, ca să spun aşa, identice.[6]

Afară de referatele de instituire propriu-zise, o altă sursă care intră 305
în discuţie pentru liturghie este în *Evrei* 13, 10 şi urm.:

„Avem altar, de la care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului. Într-adevăr, trupurile dobitoacelor — al căror sânge e adus de arhiereu pentru împăcare, în Sfânta Sfintelor — sunt arse afară din tabără. Pentru aceea şi Isus, ca să sfinţească poporul cu sângele Său, a pătimit în afara porţii. Deci, dar, să ieşim la El, afară din tabără, luând asupra noastră ocara Lui. Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie. Aşadar, prin El să aducem pururea lui Dumnezeu jertfă de laudă."

5 Aceasta nu are nimic de-a face cu concepţia oficială a Bisericii despre Duh.
6 Käsemann, *Leib und Leib Christi*, p. 120.

306 Altă sursă[7] a liturghiei trebuie considerat și pasajul din *Evrei* 7, 17, unde se spune: „ … tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec". Aducerea permanentă a jertfei și preoția veșnică sunt componente indispensabile ale ideii de liturghie. Melchisedec, care după *Evrei* 7, 3 era „fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu", trecea drept întrupare precreștină a Logosului.

307 Ideea preoției veșnice ca și aceea a jertfei adusă „pururea" conduc spre taina propriu-zisă, prefacerea substanțelor, ca cel de-al treilea aspect al liturghiei. În noțiunea de *deipnon* și în cea de *thysia* nu este presupus sau conținut niciun mister, deși jertfa arsă sugerează în mod primitiv o prefacere substanțială în sensul spiritualizării. Dar acest aspect nu joacă în liturghie niciun rol practic. El apare doar în tămâierea, mai degrabă secundară, ca jertfă de fum. Desigur însă că misterul apare deslușit în preoția veșnică după „ordine Melchisedec" și în „jertfa adusă pururea de el". Apariția unei ordini supratemporale în jertfa liturgică presupune ideea de transsubstanțiere în sensul unui *miracol vere*, *realiter*, *substantialiter*, prin aceea că darurile oferite nu se deosebesc la început prin nimic de obiectele naturale, ba chiar trebuie să fie anumite substanțe naturale din cele mai cunoscute, respectiv făină de grâu sub formă de pâine și vin natural, curat. Cel care jertfește este un om obișnuit, care posedă, ce-i drept, caracterul indelebil al preoției și astfel împuternicirea de a aduce jertfa, dar pentru început el nu este în situația de a fi instrumentul[8] autojertfirii

7 Domnul dr. G. Jud îmi atrage cu bunăvoință atenția că în discuție intră și pasajul din *Maleahi* 1, 10 și urm.: „Quis est in vobis qui claudat ostia et incendat altare meum gratuito? ... et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda." [„O, dacă cineva din voi ar închide porțile ca voi să nu mai aprindeți focul în zadar pe jertfelnicul meu! ... și în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru numele Meu".]

8 Preotul nu este stăpânul punerii înainte a acestor daruri: „Mai degrabă ceea ce determină în principal punerea lor înainte este harul sfințitor. Căci în aceasta stă punerea înainte a darurilor: în sfințirea lor. Acela însă care săvârșește de fiecare dată acțiunea sacră este slujitorul lui (al harului); și de aceea darurile și punerea lor înainte sunt întotdeauna plăcute Domnului. Dacă slujitorul este rău, lucrul acesta nu schimbă cu nimic darurile și punerea lor înainte. Preotul e doar

divine care are loc în liturghie.[9] Şi nici comunitatea aflată în spatele lui nu este încă absolvită de păcate, sfinţită şi devenită ea însăşi ofrandă. Evenimentul ritual al liturghiei conţine această stare de fapt şi o preface treptat, până în punctul culminant — al consacrării — , în care Christos ca jertfitor şi jertfit rosteşte prin gura preotului cuvintele decisive. În acest moment Christos este prezent în timp şi în spaţiu. Dar prezenţa lui nu este o reapariţie, şi de aceea *consecratio* nu este, potrivit sensului, o repetare a unui act istoric unic, ci mai degrabă vizibilizarea unei realităţi existând veşnic, o sfâşiere a cortinei condiţionării temporale şi spaţiale, care separă spiritul uman de contemplarea veşniciei. Acest fapt este în mod necesar un mister, căci se află dincolo de capacitatea omenească de înţelegere şi reprezentare; adică ritualul liturghiei este în mod necesar şi în fiecare din cele patru părţi ale sale un *simbol*. „Simbolul" însă nu este un semn pus intenţionat şi arbitrar pentru o stare de fapt cunoscută şi perceptibilă, ci o expresie antropomorfic acceptată, de aceea limitată şi valabilă doar condiţionat, a unui conţinut suprauman, deci perceptibil doar condiţionat. Simbolul este, desigur, cea mai bună expresie, dar el se situează sub nivelul misterului pe care îl desemnează. În acest sens este liturghia un simbol. Citez aici cuvintele lui Joseph Kramp S.J.: „Jertfa este, după cum se acceptă unanim, o acţiune simbolică, adică aducerea ofrandei concrete Domnului Dumnezeu nu este un scop în sine, ci slujeşte de expresie unei idei. Iar în alegerea acestei idei se pune în valoare un antropomorfism poliform, căci omul iese în faţa lui Dumnezeu ca în faţa oamenilor, ba chiar s-ar putea spune că lucrurile se petrec ca şi cum Dumnezeu însuşi ar fi un om. I se oferă un dar lui Dumnezeu aşa cum i se aduce un dar unui prieten bun sau unui stăpânitor pământean."[10]

În măsura deci în care liturghia este un simbol antropomorfic al 308
unui supralumesc situat dincolo de perceptibil, şi simbolismul liturghiei este un obiect legitim al cercetării psihologice şi analitice comparate. Explicaţiile ce urmează se referă fireşte şi exclusiv la expresia simbolică.

slujitorul, şi chiar şi acest lucru îi vine nu de la el, ci de la har." (Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, p. 148.)

9 Adică înainte de a fi făcut actele pregătitoare pentru liturghie.

10 *Loc. cit*., p. 17.

2
DIFERITELE PĂRŢI ALE RITUALULUI TRANSSUBSTANŢIERII

309 Ritualul transsubstanţierii începe aproximativ cu *offertorium*, un antifon recitat în timpul aducerii ofrandei. Aici întâlnim primul act ritual referitor la transsubstanţiere.[11]

A. Oblatio panis*

310 Ostia este ridicată puţin spre crucea altarului. Preotul face semnul crucii cu patena peste ostie. Prin aceasta, pâinea este pusă în relaţie cu Christos şi cu moartea sa pe cruce şi este marcată ca „sacrificium". Ea capătă astfel caracter sacru. Ridicarea semnifică „înălţarea" în spirit. Ea este un act de spiritualizare pregătitor. Iustin face observaţia interesantă că reprezentarea în templu a leproşilor curăţaţi este un τύπος τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, adică o imaginea a pâinii euharistice. Ceea ce trimite la ideea (care va juca mai târziu un rol în alchimie) a acelui „corpus imperfectum" sau „leprosum", care este desăvârşit prin operă. („Quod natura relinquit imperfectum, arte perficitur.")[12]

11 Pentru prezentarea care urmează, am utilizat Brinktrine, *Die heilige Messe*.

* Ofranda pâinii.

12 [„Ceea ce natura a lăsat nedesăvârşit se desăvârşeşte prin meşteşug."]

B. Pregătirea potirului

Ea este mai solemnă decât pregătirea pâinii, corespunzând evident 311
naturii „spirituale“ a vinului, care şi rămâne de aceea rezervat preotului.[13] Vinul este amestecat cu puţină apă.

Iniţial, acest amestec de apă şi vin se referă la obiceiul antic de a 312
consuma vin doar amestecat cu apă. Un băutor, adică un alcoolic, se numea *akratopotes*: beţiv care bea vin neamestecat. În neogreacă, vinului i se spune κρασί = amestec. Din obiceiul armenilor monofiziţi de a nu adăuga apă vinului euharistic (pentru ca doar natura divină a lui Christos să se păstreze), se poate deduce că apei i se atribuia o semnificaţie hylică (adică fizică), anume aceea a materialităţii omeneşti. Amestecul din cultul catolic ar însemna atunci că divinitatea se amestecă la fel de inextricabil cu umanitatea[14] precum se întrepătrund apa şi vinul. Ciprian (episcop al Cartaginei, † 258) pune vinul în legătură cu Christos, apa însă cu comunitatea, cumva ca trup al lui Christos. Semnificaţia apei este explicată prin trimitere la *Apocalipsă* 17, 15, unde se spune: „Aquae, quas vidisti ubi meretrix sedet, populi sunt, et gentes linguae.“ [„Apele pe care le-ai văzut şi deasupra cărora şade desfrânata sunt popoare şi gloate şi neamuri şi limbi.“] (Meretrix, prostituata, este în alchimie un nume dat materiei prime, acelui *corpus imperfectum*, acoperit de întuneric, asemenea omului inconştient şi nemântuit care umblă prin tenebre. Această idee e anticipată de imaginea gnostică a acelei *physis* care, cu braţe arzătoare, îl trage pe *nous* în jos, în întunecimea ei.) Fiind la început un *corpus imperfectum* sau chiar *leprosum*, apa este binecuvântată prin amestec, adică este sfinţită, pentru ca vinului, adică spiritului, să i se alăture doar un corp curat, respectiv să i se alăture lui Christos doar o comunitate sfinţită şi curată. Această parte specială a ritualului semnifică deci pregătirea unui *corpus perfectum*, adică a *corpus*-ului *glorificationis*, a trupului înviat.

13 Ceea ce e valabil în ritul romano-catolic. În cel greco-catolic, unit, cuminecarea se face în ambele feluri.

14 Interpretare aparţinând lui Yvo Carnotensis (episcop de Chartres, † 1116).

313 În epoca lui Ciprian, euharistia se celebra încă în mare măsură cu apă.[15] Și chiar mai târziu, Ambrosius (episcop al Milanului, † 397) spune: „In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo“ [„În umbră era apa din piatră ca sângele lui Christos“].[16] Euharistia cu apă își are modelul semnificativ în *Ioan* 7, 37 și urm.: „Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El. Căci încă nu era (dat) Duhul, pentru că Isus încă nu fusese preaslăvit“, și tot așa în *Ioan* 4, 14: „dar cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viață veșnică.“ Pasajul „precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecele lui“ nu se găsește în Biblie. El trebuie să provină dintr-o scriere pe care autorul *Evangheliei după Ioan* a considerat-o autentică, dar care nouă ne-a rămas necunoscută. Într-o oarecare măsură, un model îl va fi constituit, ce-i drept, *Isaia* 58, 11: „Domnul te va călăuzi necontenit și în pustiu va sătura sufletul tău. El va da tărie oaselor tale și vei fi ca o grădină adăpată, ca un izvor de apă vie, care nu seacă niciodată.“ Și viziunea lui *Iezechiel* 47, 1 ar intra în discuție aici: „Și m-a adus la intrarea Casei și, iată: apă ieșea de sub curtea [din mijlocul Casei], spre răsărit, căci fața Casei caută spre răsărit, și apa cobora din partea dreaptă dinspre miazăzi către altar.“ Rânduiala bisericească a lui Hippolyt († pe la 235) leagă potirul cu apă de baia batismală, prin care omul lăuntric este cumva înnoit la fel ca trupul.[17] Interpretarea se

15 Sf. Ciprian, se împotrivește într-o scrisoare către Caecilius, acestui obicei eretic. (În Migne, PL IV, col. 372 și urm.)

16 În prefigurarea [veterotestamentară] apa din stâncă semnifica sângele [din coasta] lui Christos. Expresia „umbra“ se referă la prefigurarea veterotestamentară, potrivit propoziției: „Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus.“ („Umbra [prefigurarea] în lege [Vechiul Testament], chipul din Evanghelie, adevărul din cele cerești.“) Citatul din Ambrosius *nu* se referă evident la euharistie, ci la simbolismul universal al apei, cultivat de creștinismul timpuriu; la fel și citatul următor din *Ioan*. Și Augustin spune: „Acolo Christos a fost stânca, pentru noi Christos este ceea ce se pune pe altarul lui Dumnezeu.“ (În *Tractatus in Ioannem*, XLV, cap. 9 [*Opera* III/2, col. 2132].)

17 Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 579 și urm.

apropie considerabil de craterul baptismal al lui Poimandres[18] şi de recipientul ermetic umplut cu *nous*, pe care Dumnezeu îl trimite oamenilor pentru a dobândi ἔννοια.[19] Apa are aici sensul de *pneuma*, adică de spirit profetic şi, tot aşa, de învăţătură pe care a primit-o un om şi le-a transmis-o altora.[20] Aceeaşi imagine a apei spirituale se găseşte şi în *Odele lui Solomon*[21]:

> Căci un pârâu a izvorât
> şi-ntr-un fluviu mare şi lat s-a preschimbat;
> .....
> Toţi pământenii-nsetaţi din el au băut,
> şi setea li s-a potolit şi s-a stins,
> căci de la Cel mai Înalt primit-au băutura.
> Fericiţi deci cei ce slujesc acea băutură,
> cei cărora apa le-a fost încredinţată,
> căci înviorat-au buze uscate,
> şi trezit-au voinţa adormită
> suflete, aproape duse, morţii le-au smuls
> şi mădulare căzute au ridicat.
> Forţă vlăguirii lor au dat
> şi lumină ochilor lor;
> căci cu toţi în Domnul s-au recunoscut
> şi mântuiţi au fost prin apa veşnică, nepieritoare.[22]

Faptul că euharistia a fost celebrată şi cu apă arată că pentru acei creştini din primele timpuri principala problemă era acţiunea simbolică a misterului, şi nu urmărirea întocmai a referatului de instituire. (Existau şi alte variante, ca de pildă „galactofagia", care trimite în aceeaşi direcţie.) 314

18 Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs* III, LI, 8, p. 235.

19 *Corpus Hermeticum*, lib. IV, 4. În Scott, *Hermetica* I, p. 151.

20 Strack und Billebeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, p. 492.

21 O culegere gnostică de cântece din secolul al II-lea. Oda VI. În Hennecke, *loc. cit.*, pp. 441 şi urm.

22 Cf. în acest sens ὕδωρ θεῖον, *aqua permanens* din alchimia timpurie, ca şi tratatul lui Komarios (Berthelot, *loc. cit.*, IV, XX, pp. 289 şi urm./278 şi urm.)

315 O altă interpretare nemijlocit concretă a vinului şi a pâinii este constituită de raportarea la *Ioan* 19, 34: „… continuo exivit sanguis et aqua“ [„şi îndată a ieşit sânge şi apă“]. O subliniere specială merită observaţia lui HRISOSTOM (episcopul Constantinopolului, † 407), după care Christos a fost primul care şi-a băut în vin propriul sânge. [Cf. în acest sens ZOSIMOS în cap. al II-lea al acestui studiu, par. 344 şi urm.]

316 În acest moment al liturghiei se rosteşte următoarea rugăciune semnificativă:

Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti: da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Iesus Christus …

Dumnezeule, care în chip minunat ai zidit demnitatea firii omeneşti şi în chip şi mai minunat ai renăscut-o, dă-ne ca, prin taina acestei ape şi a vinului, să ne facem părtaşi de dumnezeirea Aceluia care s-a făcut părtaş de firea noastră omenească, Isus Cristos...*

C. RIDICAREA POTIRULUI PENTRU JERTFĂ

317 Elevaţia ca stare de plutire pregăteşte spiritualizarea (volatilizarea) vinului.[23] La asta, respectiv la spiritualizare, trimite şi invocarea conexă a Duhului Sfânt din „Veni sanctificator“ [„Vino, Sfinţitorule“], şi mai desluşit în ritul mozarab[24], unde se spune: „Veni spiritus sanctificator“ [„Vino, Duhule sfinţitor“]. Această invocare

* Textul în rânduiala actuală a liturghiei romano-catolice e redus la formula: „Prin taina acestei ape şi a vinului să ne facem părtaşi de dumnezeirea Aceluia care a binevoit să se facă părtaş de firea noastră omenească.“ (*Liturghierul roman*, Arhiepiscopia romano-catolică de Bucureşti, 1993, p. 484. Rugăciunile euharistice care urmează au fost traduse, după versiunea latină citată de Jung, de doamna Francisca Băltăceanu, căreia îi mulţumesc călduros şi pe această cale — *N. t.*)

23 Aceasta este concepţia *mea*, şi nu e interpretarea Bisericii care vede în acest act doar ofranda.

24 De la arab. *musta'rib* = arabizat. E vorba de ritul vizigoto-spaniol.

slujeşte la umplerea vinului cu Duh Sfânt, căci el zămisleşte, umple şi preface (*Obumbratio Mariae*, Cincizecimea). Pe vremuri, potirul se aşeza după elevaţie în dreapta ostiei, corespunzător sângelui şi apei care a curs din coasta dreaptă a lui Christos.

D. Tămâierea ofrandei şi a altarului

Preotul face cu *thuribulum* (cădelniţa) de trei ori *semnul crucii* dea- 318
supra ofrandei şi descrie de trei ori un *cerc*, de două ori de la dreapta la stânga (deci în sensul invers acelor de ceasornic, înaintând spre stânga, ceea ce psihologic corespunde unei *circumambulatio* în jos, adică unei mişcări spre inconştient), şi o dată de la stânga la dreapta (deci în sensul acelor de ceasornic, psihologic, în direcţia conştiinţei).[25] Legată de asta are loc şi o tămâiere complicată a altarului.[26]

Tămâierea are semnificaţia unei ofrande de fum, deci un vestigiu 319
al originarei *thysia*. În plus, ea semnifică şi o transsubstanţiere a ofrandei şi a altarului în direcţia unei spiritualizări a tuturor corpurilor fizice ce slujesc în ritual. Finalmente ea semnifică un apotropaism îndreptat împotriva puterilor demonice, eventual prezente, prin aceea că spaţiul aerian e umplut de mireasmă de *pneuma* şi astfel devine nepotrivit ca loc de şedere al duhurilor rele. Fumul sugerează corpul sublimat, *corpus volatile* sau *spirituale*, acel „subtle body" de fum. Ridicându-se ca substanţă spirituală, fumul determină şi reprezintă ridicarea rugăciunii, de unde acea *oratio*: „Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo..."[27].

Cu tămâierea, se încheie actele pregătitoare, spiritualizante. 320
Darurile sunt sfinţite şi pregătite pentru transsubstanţierea propriu-zisă. Prin „Accendat in nobis Dominum ignem sui amoris" şi prin „Lavabo inter innocentes"[28] preoţii şi comunitatea sunt purificaţi şi pregătiţi să intre în unitatea mistică a actului ofrandei care urmează.

25 În budism se respectă riguros *circumambulatio* de la stânga spre dreapta.
26 Tămâierea se face doar cu prilejul liturghiilor solemne.
27 [„Să se înalţe, Doamne, rugăciunea mea ca tămâia înaintea ta ..."]
28 [„Să aprindă Domnul în noi focul iubirii sale." „Spăla-voi întru nevinovăţie."]

E. Epicleza

321 Rugăciunea „Suscipe, sancta Trinitas“ [„Primește, Sfântă Treime“], precum și îndemnul „Orate fratres“ [„Rugați-vă, fraților“], cântarea „Sanctus“ [„Sfânt“] și rugăciunea „Te igitur“ [Pe tine așadar“] ale liturghiei euharistice sunt rugăciuni propițiatoare care vor să asigure acceptarea ofrandei. De aceea „prefața“, care urmează după rugăciunea preotului rostită în taină, se numește în ritul mozarab „illatio“ (sinonim cu grecescul ἀναφορά), (cu sensul de *oblatio*), iar în vechea liturghie galicanică — „immolatio“, ceea ce se referă la punerea înainte a darurilor. Propoziția de după „Sanctus“, „Benedictus, qui venit in nomine Domini“ [„Binecuvântat cel ce vine în numele Domnului“] trimite deja la apariția așteptată și pregătită a Domnului, căci, potrivit străvechii premise, numire înseamnă „invocare“: numele mai posedă încă forță de instituire. Potrivit Canonului (rugăciunea de taină), urmează „Commemoratio pro vivis“ [„Pomenirea celor vii“], apoi rugăciunile pentru primirea jertfei „Hanc igitur“ și „Quam oblationem“ [„Te rugăm așadar“ și „Te rugăm, Dumnezeule“]. În liturghia mozarabă, în acest punct are loc epicleza (chemare): „Adesto, adesto Iesu, bone Pontifex, in medio nostri: sicut fuisti in medio discipulorum tuorum“ [„Fii de față, Isuse, bunule Mare preot, în mijlocul nostru, așa cum ai fost în mijlocul ucenicilor tăi“]. Și această numire are semnificația inițială a unei „invocări“. Ea reprezintă o potențare a lui „Benedictus, qui venit“, și de aceea poate fi considerată, și a fost uneori considerată, ca apariție a Domnului, respectiv ca punctul culminant decisiv al acțiunii liturgice.

F. Consacrarea

322 Consacrarea semnifică în liturghia catolică punctul culminant, anume transsubstanțierea sau prefacerea substanțelor pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului. Formula de consacrare sună astfel[29]:

29 Potrivit uzului ecleziastic, cuvintele n-ar trebui traduse, datorită sacralității lor, în nicio limbă profană. Deși cărțile de rugăciune păcătuiesc împotriva acestei *înțelepte* dispoziții, eu prefer să las textul latin fără traducere.

Consacrarea pâinii:

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim Corpus meum. [El, în ajunul pătimirii, a luat pâinea în sfintele şi preacinstitele sale mâini şi ridicând ochii spre cer către tine, Dumnezeule, Tatăl său atotputernic, mulţumindu-ţi, a binecuvântat-o, a frânt-o şi a dat-o ucenicilor tăi, zicând: Luaţi şi mâncaţi aceasta toţi. Acesta este Trupul meu.]

Consacrarea potirului:

Simili modo postquam cenatum est, accipiens et hunc praeclarum Calicem in sanctas ac venerabiles manus suas: item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et bibite ex eo omnes. Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. [De asemenea, după cină, luând şi acest preţios Potir în sfintele şi preacinstitele sale mâini: din nou mulţumindu-ţi l-a binecuvântat şi l-a dat ucenicilor săi zicând: Luaţi şi beţi din acesta toţi. Acesta este Potirul Sângelui meu, al noului şi veşnicului testament — misterul credinţei — care pentru voi şi pentru mulţi se va vărsa întru iertarea păcatelor. Ori de câte ori veţi face aceasta să o faceţi în amintirea mea.]

Deoarece preoţii şi comunitatea, precum darurile şi altarul, sunt 323
prin rugăciuni şi ritualuri, începând cu pre-liturghia şi terminând cu Canonul, purificaţi, sfinţiţi, înălţaţi, spiritualizaţi şi deci pregătiţi ca unitate mistică pentru epifania Domnului, rostirea cuvintelor consacrării la persoana întâi semnifică vorbirea însuşi a lui Christos, deci prezenţa sa vie în *corpus mysticum* al jertfei adusă de preoţi, comunitate, pâine, vin şi tămâie, care reprezintă, toate, o unitate mistică. În această clipă se manifestă veşnicia unicei jertfe a lui Christos, adică ea poate fi trăită într-un loc anumit şi într-un timp anumit, ca şi cum o fereastră sau o uşă s-ar fi deschis spre aspaţialitate şi atemporalitate. În acest sens trebuie înţelese cuvintele lui Hrisostom: „Ex vox haec … semel prolata, in ecclesiis ad unamquamque mensam ab illo

ad hodiernum usque tempus et usque ad adventum eius sacrificium perfectum efficit."[30] Este clar că numai apariția Domnului în cuvântul său și grație acestui „corpus imperfectum" al ofrandei „perfectum efficit" [„desăvârșește"], iar nu acțiunea pregătitoare a preotului. Dacă aceasta ar fi „causa efficiens" [„cauza eficientă"], ritualul nu s-ar deosebi cu nimic de magia obișnuită. Preotul este doar „causa ministerialis" [„cauză slujitoare"] a transsubstanțierii. Cauza efectivă este prezența vie a lui Christos, care are loc *sua sponte*, prin libera decizie harică a divinității.

324 Corespunzător, potrivit lui Toma din Aquino, cuvintele au forță de consacrare indiferent de felul preotului care le rostește, căci lucrurile se petrec ca și cum Christos ar fi de față și le-ar pronunța.[31] Iar Duns Scotus († 1308) observă că, instituind euharistia, Christos a instituit și actul de voință care îl face să se ofere ca jertfă, prin preot, la fiecare liturghie.[32] Se exprimă astfel fără echivoc că actul jertfirii nu este îndeplinit de preot, ci de Christos însuși. Agentul transsubstanțierii este deci exclusiv voința divină în Christos. Conciliul din Trident a stabilit că în jertfa liturghiei „idem ille Christus continetur et incruente immolatur"[33], cu toate că ea nu e o repetare a jertfei istorice, ci o reînnoire nesângeroasă a acesteia. Deoarece cuvintele de instituire au forța de a săvârși jertfa, căci sunt manifestarea voinței divine, e la îndemână ideea de a le denumi metaforic cuțitul, sau sabia, de jertfă, care, mânuit de voința divină, săvârșește *thysia*. Această comparație a fost făcută de Leonhard Lessius S.J. († 1623) și s-a încetățenit de-atunci ca metaforă curentă în limbajul bisericesc. Ea

30 [„Acest cuvânt, odată rostit, desăvârșește jertfa în biserici, la fiecare altar, începând din vremea aceea până azi și până la venirea Lui."] (în Brinktrine, *loc. cit.*, p. 191.)

31 Textul exact sună astfel: „ ... haec verba virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret" [„... aceste cuvinte au dobândit putere de consacrare, spuse de orice preot, ca și cum Christos le-ar rosti, fiind El prezent"]. (În Brinktrine, *loc. cit.*, p. 192.)

32 Klug în *Theologie und Glaube*, XVIII, pp. 335 și urm. (citat după Brinktrine, *loc. cit.*).

33 [„... același Christos este cuprins <în ea> și jertfit în mod nesângeros"] Sessio XXII, în Denzinger, *Enchiridion*, p. 312.

se sprijină pe *Evrei* 4, 12: „Căci cuvântul lui Dumnezeu e mai viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri“ şi, de asemenea, poate şi mai mult, pe *Apocalipsa* 1, 16: „şi din gura lui ieşea o sabie ascuţită cu două tăişuri“. Încă din secolul al XVI-lea a apărut *teoria mactaţiei*. Astfel iniţiatorul acesteia, Cuesta, episcop de Léon († 1560), spune că Christos este *tăiat* de preot. Metafora sabiei era de aceea la îndemână.[34] Nicolae Cabasilas (arhiepiscop de Salonic, † 1363) descrie intuitiv ritualul corespunzător al Bisericii ortodoxe:

> Preotul taie din pâinea de împărtăşanie o bucată, rostind cuvintele: „Ca un miel a fost dus la tăiere.“ La punerea pe masă: „Jertfit e mielul lui Dumnezeu“. Apoi prin apăsare se face în pâine semnul crucii, iar cu o mică lance se înţeapă pâinea într-o parte. În acest timp se rostesc cuvintele: „Ci unul dintre ostaşi cu suliţa a împuns coasta Lui şi îndată a ieşit sânge şi apă.“ Timp în care se face *commixtio* din vin şi apă. Potirul se aşază lângă pâine.

Δῶρον (darul) îl reprezintă şi pe donator, adică Christos este cel care jertfeşte şi cel care e jertfit.

Kramp afirmă: „Ca simbol al morţii lui Christos s-a considerat a 325
fi când *fractio*, când *elevatio* de dinainte de *Pater noster*, când închinarea cu semnul crucii la sfârşitul rugăciunii «Supplices», când consacrarea, dar nimeni nu s-a gândit că o astfel de «sacrificare mistică» a lui Christos … este esenţa însăşi a liturghiei. De aceea nu e de mirare dacă în liturghie nu găsim nicio aluzie la «sacrificarea» lui Christos.“[35]

34 „Missa est sacrificium hac ratione, quia Christos aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur.“ [„Liturghia este jertfă datorită faptului că Christos, într-un fel, moare şi este sacrificat de preot.“] Cf. Hauck, *Realenzyklopädie* XII, p. 693. Problema mactaţiei fusese ridicată şi de Cabasilas din Salonic (Migne PG CL, col. 363 şi urm.). Sabia ca instrument al jertfei apare şi în viziunile lui Zosimos. Cf. mai jos [par. 344 şi urm.].

35 În: *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturghie*, p. 56.

G. Marea elevație

326 Substanțele consacrate se ridică și sunt arătate comunității. În special ostia consacrată semnifică o *visio beatifica* a cerului spre împlinirea Psalmului 26, 8: „Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea: faciem tuam Domine requiram“ [„Ție a zis inima mea: «Am căutat fața Ta.» Fața ta Doamne o voi căuta.“] În ostie Dumnezeul-om a devenit prezent.

H. Postconsecratio

327 Aici are loc rugăciunea semnificativă „Unde et memores“, care urmează mai jos (împreună cu „Supra quae“ și „Supplices“):

„Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui, Domini nostri, tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis: offerrimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae, et Calicem salutis perpetuae.“

„De aceea, Doamne, noi, slujitorii tăi și poporul tău sfânt, celebrând fericita pătimire precum și învierea din morți și glorioasa înălțare la ceruri a lui Christos, Fiul tău, Domnul nostru, oferim maiestății tale preaslăvite, din darurile tale, o jertfă curată, o jertfă sfântă, o jertfă nepătată, Pâinea sfântă a vieții fără de sfârșit și Potirul mântuirii veșnice.“

„Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.“

„Binevoiește a privi asupra lor cu fața senină și blândă și a le primi precum ai binevoit să primești darurile dreptului tău slujitor Abel și jertfa patriarhului nostru Abraham și ceea ce ți-a oferit marele tău preot Melchisedec, jertfă sfântă, prinos nepătat.“

„Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae: ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosantum Filii tui Corpus, et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Per eundem Christum, Dominum nostrum.[36] Amen."

„Te rugăm cu umilinţă, Dumnezeule atotputernic, să porunceşti ca acestea să fie aduse, prin mâinile sfântului tău Înger, pe altarul tău ceresc, în faţa maiestăţii tale dumnezeieşti, pentru ca noi toţi care vom primi de pe acest altar presfântul Trup şi Sânge al Fiului tău să ne umplem de toată binecuvântarea cerească şi de tot harul. Prin Christos, Domnul nostru. Amin."

Prima rugăciune arată că prin substanţele transformate este sugerată ideea de înviere şi de preamărire a Domnului. Cea de-a doua rugăciune aminteşte de jertfele prefiguratoare din Vechiul Testament. La Abel e vorba de jertfirea unui miel. La Avraam e vorba mai întâi de jertfirea fiului, care apoi este înlocuită cu aceea a unui animal. La Melchisedec nu are loc nicio jertfă, ci ospătarea lui Avraam cu pâine şi vin. Probabil că succesiunea nu e întâmplătoare, ci e mai degrabă o gradaţie. Abel este esenţialmente fiu şi el jertfeşte un animal. Avraam e esenţialmente tată (chiar dacă „fondator de neam") şi de aceea situat pe o treaptă superioară. El jertfeşte nu doar un bun ales, ci pur şi simplu tot ce are mai de preţ şi mai scump, pe propriul său fiu. Melchisedec (rege al dreptăţii) este după *Evrei* 7, 1 rege al Salemului şi „preot al lui Dumnezeu cel Preaînalt", al lui El'Elion. Philon din Byblos aminteşte de un „Ἑλιῦν ὁ ῞ψιστος" ca fiind o zeitate canaaneană.[37] Acest dumnezeu nu poate fi, evident, identic cu Jahve. Avraam însă recunoaşte preoţia lui Melchisedec[38], căci îi dă zeciuiala cuvenită.[39] Datorită preoţiei sale, Melchisedec este mai sus decât patriarhul. Ospătarea lui Avraam are de aceea semnificaţia unei 328

36 Brinktrine, *loc. cit.*, pp. 200 şi urm.

37 Eusebius, *Praeparatio evangelica* I, în Migne, PG XXI, col. 80.

38 Sidik este un nume de zeu fenician.

39 Sir Leonard Woolley a explicat foarte interesant această situaţie în cartea *Abraham, Recent Discoveries and Hebrew Origins*, în care relatează despre săpăturile arheologice din Ur.

acțiuni preoțești. Din acest motiv trebuie să i se acorde un sens simbolic, pe care îl sugerează tocmai pâinea şi vinul. Astfel, jertfa simbolică se situează pe o treaptă mai înaltă decât jertfirea fiului, care rămâne încă jertfirea *altcuiva*. Ofranda lui Melchisedec semnifică tocmai anticipat autojertfirea lui Christos.

329 În rugăciunea „Supplices te rogamus" i se adresează lui Dumnezeu rugămintea de a aduce jertfa „per manus Angeli" „in sublime altare". Această rugăminte specială vine din apocrifele *Epistolae apostolorum*, unde apare legenda, după care, înainte de a se întrupa, Christos le-a poruncit îngerilor să-l reprezinte în altarul lui Dumnezeu pe timpul absenței sale.[40] Aici apare ideea de preoție eternă care îi unește pe Melchisedec şi Christos.

I. Sfârşitul Canonului

330 Cu ostia se face deasupra potirului de trei ori semnul crucii, în vreme ce preotul spune: „Per ipsum et cum ipso et in ipso" [„Prin Christos, cu Christos și în Christos"]. Apoi preotul face de două ori semnul crucii între el și potir. Semnul crucii stabilește o relație de identitate între ostie, potir și preot, prin care unitatea jertfei este iarăși confirmată în toate părțile sale componente. Unirea dintre ostie şi potir semnifică unirea dintre trup și sânge, adică însufletirea corpului (sânge = suflet). După care urmează *Pater noster*.

K. Embolismus şi fractio
(*Embolismus* înseamnă intercalare)

331 Rugăciunea care se spune aici: „Liber nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris" [„Mântuiește-ne, te rugăm, Doamne, de toate relele, trecute, prezente şi viitoare"] semnifică o subliniere reînnoită a rugăminții de dinainte,

40 Kramp, *loc. cit.*, p. 98.

din *Pater noster*: „... sed libera nos a malo“ [„ci ne mântuieşte de cel rău“]. Corelaţia cu moartea lui Christos, care are loc în jertfă, rezultă din coborârea în iad şi, consecutiv, din sfărâmarea puterii diavoleşti. Următorul ritual, cel de *fractio*, este legat, potrivit sensului său, de moartea lui Christos. Ostia este ruptă în două deasupra potirului. Din jumătatea stângă, de jos, se rupe o bucăţică, *particula*, pentru ritualul *consignatio* şi *commixtio*. În ritualul bizantin are loc o împărţire în patru, prilej cu care cele patru părţi sunt însemnate cu litere, şi anume după cum urmează:

IΣ
NI KA Ceea ce înseamnă: „Isus Christos învinge“.
XΣ

Această dispunere specială reprezintă evident o cuaternitate, căreia îi revine din vechime, după cum se ştie, caracter de totalitate. Această cvadritate se referă, după cum arată denumirea, la Christos glorificat, *Rex gloriae* şi Pantocrator.

Şi mai complicată este *fractio* mozarabică: ostia este mai întâi ruptă 332
în două părţi. După care jumătatea stângă este împărţită în cinci părţi, cea dreaptă în patru.

Cele cinci fragmente sunt denumite[41]: cele patru:

în stânga
1 = *corporatio* (*incarnatio*)
2 = *nativitas*
3 = *circumcisio*
4 = *apparitio*
5 = *passio*

în dreapta
1 = *mors*
2 = *resurrectio*
3 = *gloria*
4 = *regnum*

Cele cinci fragmente se referă exclusiv la traiectoria omenească a Domnului, cele patru însă la existenţa sa supramundană. Cinci este, după vechea concepţie, numărul omului natural („hylic“), care, dacă stă cu braţele şi picioarele întinse, formează împreună cu capul

41 Brinktrine, *loc. cit.*, p. 237.

o pentagramă. Patru, în schimb, corespunde totalității veșnice. (Cum este, de pildă, cazul și cu numele gnostic „Barbelo", tradus prin „cvadritatea este Dumnezeu".) Acest simbol pare să trimită — fapt pe care vreau doar să-l adaug aici ca simplă observație — la aceea că întinderea în spațiu, adică tocmai poziția crucii, semnifică, pe de-o parte, o suferință a divinității (pe cruce), pe de alta, o stăpânire a spațiului cosmic.

L. Consignatio

333 Deasupra potirului se face cu *particula* semnul crucii, după care preotul o lasă să cadă în vin.

M. Commixtio

334 Aceasta este amestecul de pâine și vin, cum spune Theodor din Mopsueste († 428): „… coniungit et applicat eos in unum, qua re unicuique manifestetur ea, quamquam duo sunt, tamen unum esse virtualiter"[42]. În rugăciunea însoțitoare se spune: „Haec commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri etc."[43] Expresia „consecratio" trimite poate la o consacrare inițială *per contactum*. Cu asta însă nu s-ar lămuri, ce-i drept, contradicția cu sfințirea, tocmai săvârșită, a celor două substanțe. S-a amintit de obiceiul de a păstra sacramentul de la o liturghie la alta, ceea ce formal s-a făcut prin faptul că ostia, înmuiată în vin, a fost păstrată în stare de îmbibare (adică de amestec). De altfel, amestecuri se fac la sfârșitul unei întregi serii de rituri. Amintesc de sfințirea apei sau de băutura făcută din amestec de lapte și miere care se dădea neofiților după comuniune, potrivit rânduielii bisericești a lui Hippolyt.

42 [„ ... el le unește și le pune împreună, astfel încât oricui i-ar fi arătate, deși sunt două, sunt totuși una ca valoare."] *Opuscula et textus*, fasc. II, citat după Brinktrine, *loc. cit*., p. 240.

43 („Această amestecare și consacrare a Trupului și Sângelui Domnului nostru" etc.)

Sacramentarium Leonianum (secolul al VII-lea) interpretează 335
commixtio drept un amestec al fiinţei cereşti cu fiinţa pământească a lui Christos. După o concepţie târzie, ea este şi un simbol al Învierii, căci în ea se amestecă iarăşi sângele (= suflet) cu trupul Domnului care se odihneşte în mormânt. Răsturnându-se semnificativ actul originar al botezului, atunci când corpul este cufundat în apa prefacerii, în *commixtio* corpul (*particula*) este scufundat în vin, ca simbol al spiritului, ceea ce e egal cu glorificarea corpului. De aici provine desigur legitimitatea de a considera *commixtio* un simbol al Învierii.

N. Rezumat

La o examinare atentă se vede că în cursul diferitelor acte rituale, 336
liturghia reprezintă sub o formă concentrată, când desluşit, când aluziv, viaţa şi patimile Domnului. Situaţie în care diferite faze se întretaie sau sunt în asemenea măsură apropiate, încât o condensare conştientă şi intenţionată este aproape de negândit. Mai degrabă s-ar zice că devenirea istorică a liturghiei a dus treptat la o reificare a aspectelor principale ale vieţii lui Christos. Avem mai întâi (în „Benedictus“ şi în „Supra quae“) o anticipare şi prefigurare a venirii lui Christos. Rostirea cuvintelor de consacrare corespunde întrupării Logosului, dar totodată patimii şi morţii sacrificiale, care apare încă o dată în *fractio*. În „Libera nos“ este sugerată coborârea în iad, iar în *consignatio* şi *commixtio* Învierea.

În măsura în care darul pus înainte este chiar jertfitorul, căci 337
preotul şi comunitatea se pun pe ei înşişi în dar, există o unitate mistică a tuturor părţilor actului sacrificial.[44] Concentrarea darului şi a donatorului în figura lui Christos este sugerată deja în ideea de

44 Această unitate este un bun exemplu de „participation mystique“, pe care Lévy-Bruhl a considerat-o caracteristică pentru psihologia primitivă şi care recent este din nou contestată cu miopie de etnologi. Prin asta nu se intenţionează să se arate că ideea unităţii este cumva „primitivă“, ci că „participation mystique“ caracterizează în general simbolul. Acesta include întotdeauna inconştientul, şi îl include astfel şi pe om, fapt care se exprimă prin *numinositatea* lui.

didahie, așa încât, după cum pâinea este făcută din numeroase grăunțe de grâu, iar vinul din numeroși ciorchini, tot așa și *corpus mysticum*, Biserica, este alcătuită din mulțimea credincioșilor săi. Afară de asta, trupul mistic al lui Christos cuprinde ambele sexe, reprezentate de vin și de pâine.[45] Cele două substanțe — vinul ca principiu masculin, pâinea ca principiu feminin — semnifică astfel și androgenitatea Christosului mistic.

338 Nucleul esențial al liturghiei conține astfel misterul și miracolul *prefacerii lui Dumnezeu* în sfera omenească, înomenirea și întoarcerea la *ființa lui în sine-și-pentru-sine*. Într-adevăr, prin dăruirea sa și prin jertfa de sine, omul însuși este implicat ca instrument slujitor în acest proces tainic. Oferirea de sine a lui Dumnezeu este un act liber de iubire, jertfa, în schimb, o moarte în suferință, sângeroasă[46], chinuitoare, produsă *instrumentaliter* și *ministerialiter* de om. („Incruente immolatur" se referă nu la obiect, ci la simbolism.) Spaimele morții prin crucificare sunt indispensabile ca premisă a transsubstanțierii. Aceasta e mai întâi o reînviere a substanțelor moarte în sine, apoi și o transformare esențială a lor în sensul unei spiritualizări, corespunzător concepției originare privitoare la *pneuma* ca substanță subtilă. Această concepție se exprimă în participarea concretă prin euharistie la trupul și sângele lui Christos.

45 Kramp, *loc. cit.*, p. 55.

46 Cuvântul „sângeros" trebuie înțeles, după cum reiese și din propoziția următoare, în sens simbolic.

3
PARALELE LA MISTERUL TRANSSUBSTANȚIERII

A. Teoqualo aztec

Deşi în istoria comparată a religiilor liturghia este un fenomen 339
singular în sine, conținutul său simbolic, dacă nu ar fi înrădăcinat în om, ar fi resimțit de acesta ca ceva străin şi neînrudit cu el. Dar dacă lucrurile stau aşa, ar trebui să putem găsi atât în istoria spiritului, cât şi în lumea de idei păgână din zilele noastre corelații simbolice asemănătoare. După cum se vede din rugăciunea „Supra est", textul însuşi al liturghiei trimite la prefigurări veterotestamentare şi astfel indirect la vechiul simbolism al jertfei. Devine astfel evident că în jertfa lui Christos şi în euharistie răsună unul dintre cele mai profunde acorduri ale sufletului omenesc, anume străvechea jertfă umană şi antropofagia rituală. Din păcate, nu pot să abordez aici materialul etnologic bogat care se referă la această chestiune. Mă mulțumesc să menționez *jertfa regelui*, adică uciderea rituală a regelui în vederea stimulării fertilității şi a prosperității țării şi a poporului său, sau reînnoirea corespunzătoare şi reînvierea zeilor prin jertfe umane, ca şi ospățul morților, care ține adesea la reunirea participanților cu ființele strămoşilor. Aceste semnalări ar trebui să arate în suficientă măsură cât de departe şi de adânc pătrunde simbolul nostru în suflet şi în istoria lui. După cum vedem, e vorba de reprezentări religioase dintre cele mai vechi şi mai centrale. În legătură cu asemenea reprezentări se cultivă încă frecvent, şi nu doar în cercuri laice, ci şi în cele ştiințifice, prejudecata că astfel de concepții şi obiceiuri au fost

cumva „inventate“ cândva şi apoi transmise mai departe, respectiv imitate, deci în cele mai multe locuri nici n-ar fi apărut dacă n-ar fi ajuns acolo pe această cale. Este însă întotdeauna problematic a deduce din dispoziţia sufletească modernă, respectiv civilizată, acea stare primitivă diferită. Căci conştiinţa primitivă este, potrivit experienţei, în foarte multe privinţe diferită de aceea a albului din zilele noastre. Astfel, în societăţile primitive, „invenţia“ este cu totul altceva decât la noi, unde o noutate o alungă pe cealaltă. La primitiv nu se schimbă foarte mult timp nimic, decât poate doar limba, fără însă ca una nouă să fie „inventată“. Limba lui „trăieşte“ şi de aceea se poate transforma, fapt care pentru lexicografii unor idiomuri primitive a fost o descoperire neplăcută. Nici pitorescul slang american n-a fost niciodată „inventat“, ci a apărut, cu o prolificitate până acum inepuizabilă, din pântecele matern întunecat al limbajului colocvial. În mod analog s-au dezvoltat şi riturile, împreună cu conţinutul lor simbolic, din începuturi situate în vremuri imemoriale, şi anume nu doar într-un singur loc, ci în mai multe, atât concomitent, cât şi în diferite epoci. Ele s-au dezvoltat spontan din premise niciodată inventate, ci existente pretutindeni şi proprii naturii umane.

340 Nu e, de aceea, de mirare dacă într-o zonă care n-a avut în mod sigur niciun fel de contact cu lumea culturii antice găsim rituri foarte apropiate de obiceiurile creştine. Mă refer în mod special la ritul aztec al lui Teoqualo, al „consumării zeului“, transmis de Fray Bernardino de Sahagun, care la opt ani de la cucerirea Mexicului, în 1529, şi-a început activitatea misionară în ţara aztecilor. Din seminţele strivite şi măcinate ale ayemonei mexicane s-a făcut un aluat, iar din el s-a plămădit trupul zeului Uitzilopochtli. Textul sună astfel:

> Şi în dimineaţa următoare
> trupul lui Uitzilopochtli a fost jertfit.
> Îl (preotul) ucide pe el <care> îl <reprezintă> pe Quetzalcouatl,
> l-a ucis cu o lance cu vârf de cremene,
> i l-a înfipt în inimă.
> A fost jertfit în prezenţa (regelui) Motecuhçoma
> şi a Marelui preot …

cu care Uitzilopochtli a vorbit,
înainte de a apărea,
care i-a adus ofrande
şi (în prezenţa) celor patru căpetenii ale tinerilor războinici:
în prezenţa tuturor acestora
a murit Uitzilopochtli.
Şi după ce a murit,
i-au tăiat trupul din aluat.
Inima i-a aparţinut lui Motecuhçoma (regelui).
Iar celelalte părţi cilindrice (ale trupului său)
care formau oasele sale,
s-au împărţit celor (de faţă):
……
În fiecare an ei consumă (trupul).
……
Iar când îşi împart între ei
trupul zeului din aluat frământat,
(fiecare primeşte) doar o bucăţică.
Tinerii războinici l-au mâncat.
Şi acest „a-l consuma" se numeşte … „consumarea zeului".
Iar cei care l-au consumat se numesc „păzitorii zeului".[47]

Reprezentarea trupului zeului, a cărui sacrificare are loc în 341
prezenţa Marelui Preot, cel căruia zeul îi apare şi cu care el vorbeşte, străpungerea cu lancea, moartea zeului, îmbucătăţirea rituală care urmează şi consumarea (*communio*) a câte unei bucăţele din trupul zeului sunt paralele ce nu pot fi trecute cu vederea şi care, corespunzător, au dat nu puţine bătăi de cap preoţilor spanioli de-atunci.

Precedând cu puţin creştinismul, mithraismul a dezvoltat un 342
simbolism special al jertfei şi, evident, un ritual corespunzător care, din păcate, ne este cunoscut doar din monumente mute. Se înfăţişează un *transitus* cu un taur subjugat, un taur jertfit, din care izvorăşte rodnicia anului, o reprezentare stereotipă a actului jertfirii, flancată

47 *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*. Trad. din aztecă de SELER, pp. 259 şi urm.

de dadophori, dintre care unul ține facla în sus, celălalt în jos, un prânz, la care sunt puse pe masă pâini însemnate cu cruci — s-au găsit și clopoței care se află într-o relație mai apropiată cu clopoțeii folosiți la liturghie. Din punctul de vedere al conținutului, jertfa mithraică semnifică o *jertfă de sine*, în măsura în care taurul este taurul cosmic, inițial identic cu Mithra. De aici vine probabil și expresia specială de durere de pe chipul *tauroktonos*-ului[48], care se poate compara cu aceea a Crucifixului lui Guido Reni. *Transitus*-ul mithraic corespunde motivului purtării crucii, iar prefacerea taurului jertfit, Învierii Dumnezeului creștin în hrană și băutură. Reprezentarea figurată a actului jertfei, a tauroctoniei, corespunde răstignirii între tâlharul care suie și cel care coboară.

343 Sugestiile privitoare la cultul lui Mithra, extrase din selecția bogată de paralele din legendele cultice și riturile zeilor morți prematur, jeliți și reînviați, provenind din Orientul Apropiat, ar trebui să fie suficiente. Pentru oricine cunoaște cât de cât aceste religii nu e nicio îndoială în legătură cu înrudirea profundă atât a tipurilor simbolice, cât și a ideilor.[49] Păgânismul, contemporan cu creștinismul primitiv și cu începuturile Bisericii, cultiva abundent astfel de reprezentări, precum și speculațiile filosofice pe seama lor, iar pe acest fundal se desfășurau gândirea și intuiția filosofiei gnostice.

B. Viziunea lui Zosimos

344 Un reprezentant caracteristic al direcției spirituale gnostice este Zosimos din Panopolis, un filosof al naturii și alchimist din secolul al III-lea, ale cărui lucrări ni s-au păstrat, ce-i drept rău ordonate, în faimoasa scriere alchimică *Codex Marcianus*, editată de Marcelin Berthelot în *Collections des anciens alchimistes grecs*,

48 Cumont, *Textes et monuments* I, p. 182.

49 Cf. în această privință sinteza lui J.G. Frazer, *The Golden Bough*, Part III: „The Dying God". Pentru consumarea euharistică de pește, vezi explicațiile mele în *Aion*, VIII. [GW IX/2]

1887. În diferite pasaje din tratatele[50] sale, Zosimos relatează despre presupuse viziuni onirice, care însă se reduc toate din unghiul conţinutului lor, la unul şi acelaşi vis.[51] Zosimos este, desigur, un gnostic păgân şi în mod special, după cum reiese din celebrul pasaj al craterului[52], un adept al sectei lui Poimandres, deci un ermetic. Deşi literatura alchimică conţine numeroase parabole, aş avea rezerve în a încadra viziunile onirice ale lui Zosimos printre acestea. Orice cunoscător al limbajului alchimic recunoaşte în parabole simple alegorii ale unor reprezentări universal cunoscute. De regulă, se observă fără probleme ce motive sau ce proceduri sunt camuflate artificial şi intenţionat în figuri şi acţiuni spectaculoase. În cazul viziunilor lui Zosimos, nu despre aşa ceva e vorba. Mai întâi eşti chiar mirat că, potrivit interpretării alchimice, visul, cu acţiunea lui impresionantă, nu vrea să înfăţişeze nimic altceva decât modul de producere a „apei divine". În al doilea rând, o parabolă constituie un întreg închis în sine, în vreme ce viziunea noastră, asemenea unui vis autentic, variază în multe feluri una şi aceeaşi temă şi o completează prin amplificări spre a-i da o mai mare claritate. În măsura în care ne putem face în genere o idee despre natura viziunilor, mi se pare probabil ca în textul originar conţinuturile unei meditaţii imaginate să se fi aşezat în jurul miezului unui vis autentic şi să se fi împletit cu acesta. Faptul că meditaţiile au avut loc cu adevărat reiese limpede din existenţa fragmentelor de meditaţii care comentează viziunile. Potrivit experienţei, astfel de meditaţii se desfăşoară adesea absolut imagistic, ca şi cum visul ar fi continuat pe o treaptă care îl apropie de conştiinţă. Încă din *Lexicon alchemiae* din 1612, Ruland defineşte meditaţia, care după cum se ştie joacă un rol nu mic în alchimie, drept un „cum aliquo alio colloquium internum, qui tamen non videtur" [„conversaţie interioară cu altcineva, care este invizibil"], aşadar cu Dumnezeu,

50 Berthelot, *Alch. grecs* III, 1, 2, 3, pp. 117 şi urm.; III, V, pp. 125 şi urm.; III, VI, pp. 127 şi urm.

51 Cf. mai detaliat în lucrarea mea *Die Visionen des Zosimos*. Acolo se găseşte o traducere germană a textelor corespunzătoare ale lui Zosimos [GW XIII].

52 Berthelot, *loc. cit.*, III, LI, 8, p. 128. Cf. mai sus [par. 313].

cu sine însuşi sau cu „proprio angelo bono“ [„cu propriul înger bun“][53], care este o formă îmblânzită şi nesupărătoare a acelui *paredros* sau *spiritus familiaris* al vechii alchimii. Acesta e adesea un demon al planetelor care este adus cu forţa prin mijloace magice. E neîndoielnic că iniţial aceste practici au la bază trăiri vizionare autentice. În definitiv, viziunea nu e altceva decât un vis care invadează starea de trezie. Ştim dintr-o serie de mărturii din diferite secole că, în cursul muncii sale fantastice, alchimistul avea tot felul de viziuni[54] şi ocazional era chiar ameninţat de demenţă[55]. Viziunile lui Zosimos ca trăiri alchimice nu sunt nimic neobişnuit şi necunoscut. Din punctul de vedere al conţinutului, ele aparţin însă celor mai de seamă confesiuni pe care ni le-au lăsat alchimiştii.

345 Vreau să citez aici doar textul primei viziuni, pe care am discutat-o pe larg în altă parte.[56]

Şi spunând toate acestea, am adormit şi am văzut în faţa mea un preot jertfitor sus pe un altar care avea forma unei tipsii plate. Altarul avea cincisprezece trepte care urcau. Acolo stătea preotul şi am auzit un glas de sus care-mi spunea: „Iată, eu am încheiat urcuşul celor cincisprezece trepte ale întunericului şi am încheiat urcuşul treptelor luminii. Şi cel care mă reînnoieşte este preotul, căci el a lepădat vârtoşenia trupului, iar eu sunt cu necesitate constrângătoare sfinţit şi mă aflu acum aici desăvârşit ca spirit.“ Şi am perceput glasul celui care stătea pe altar şi l-am întrebat, zicându-i că vreau să-mi spună cine este. Mi-a răspuns cu un glas delicat: „Sunt Ion, preotul sanctuarelor lăuntrice, ascunse, şi mă supun unui chin de neîndurat. Căci spre dimineaţă cineva a venit alergând, m-a biruit şi m-a străpuns cu sabia şi m-a îmbucătăţit, dar aşa încât ordinea mădularelor mele s-a păstrat armonioasă. Şi mi-a tras pielea de pe cap cu sabia, pe care o mânuia cu putere, şi a adăugat oasele la bucăţile de carne şi le-a ars pe toate la foc, ţinându-le cu propria mână, până ce mi-am dat seama că fusesem transformat în spirit.

53 [Rulandus, *loc. cit.*, p. 327.]

54 Cf. *Psychologie und Alchemie* [GW XII, par. 347 şi urm.], unde am dat câteva exemple.

55 Olympiodor atribuie acest efect în special plumbului. (Berthelot, *Alch. grecs* II, IV, 43, p. 404.)

56 Cf. *Die Visionen des Zosimos* [par. 86 şi urm.].

Şi ăsta este chinul meu de neîndurat.“ Şi cum mă lămurea în legătură cu aceste lucruri şi cum îl sileam să-mi vorbească, deodată ochii lui s-au făcut ca sângele. Şi şi-a scuipat toată carnea. Şi am văzut cum s-a prefăcut într-un omuleţ[57] care-şi pierduse o parte din el însuşi <un omuleţ mutilat sau scurtat>. Şi s-a sfâşiat cu propriii săi dinţi şi s-a scufundat în sine.

În cursul viziunilor apare *hiereus* sub diferite forme. El este mai 346
întâi scindat în *hiereus* şi *hierourgon* (căruia i se încredinţează jertfa). Aceste figuri se amestecă însă, căci ambele au aceeaşi soartă. Preotul jertfitor se supune de bunăvoie chinului şi se lasă transformat. Dar el este jertfit şi de către jertfitor, străpuns fiind cu sabia şi decapitat. El este şi sfârtecat în mod ritual.[58] *Deipnon*-ul constă în aceea că preotul se sfâşie cu propriii săi dinţi şi se autodevorează. *Tysia* constă în aceea că este ars pe altar ca o carne de jertfă.

El este *hiereus*, în măsura în care deţine puterea asupra întregului 347
ritual de jertfă şi asupra oamenilor care sunt, de asemenea, transformaţi în *tysia*. El se numeşte pe sine păzitor al spiritelor. Alteori e desemnat şi prin „omul de fier“ şi ξυρουργός (bărbier). Denumirea omul „de fier“ sau omul „de plumb“ trimite la spiritele metalelor, respectiv ale planetelor ca figuri active în drama jertfei. E de presupus că sunt πάρεδροι, care au fost constrânse magic să apară, ceea ce am putea deduce din observaţia lui Zosimos, după care el l-ar fi silit „cu forţa“ pe preot să-i vorbească. Spiritele planetelor nu sunt altceva decât zeii olimpici iniţiali, care abia în secolul al XVIII-lea au expirat ca suflete ale metalelor, respectiv s-au metamorfozat, căci tocmai în acel secol păgânismul a ieşit iarăşi (în cadrul Iluminismului francez), pentru prima oară, la lumina zilei.

Şi mai curioasă este denumirea de „bărbier“[59], căci nu e nicăieri 348
vorba de o tundere; în schimb este vorba de scalpare care în contextul nostru se află probabil în relaţie apropiată cu riturile antice de

57 Deci un „homunculus“ (ἀνθρωπάριον).

58 Motivul sfârtecării ţine într-un context mai larg de simbolismul renaşterii. De aceea joacă un rol important şi în trăirile iniţiatice ale şamanilor, respectiv ale vracilor care sunt sfârtecaţi şi apoi restauraţi. (Exemple detaliate la Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 47 şi urm.)

59 Mai detaliat în *Viziunile lui Zosimos*.

jupuire a pielii și cu semnificația lor magică.[60] Amintesc, de pildă, de jupuirea lui Marsyas care este incontestabil o figură paralelă cu Attis, fiul iubit de Cybele, zeul care moare și învie. Un vechi ritual atic de fertilitate este jupuirea pielii, împăierea și restaurarea unui bou. Herodot a făcut cunoscute diferite obiceiuri scitice de jupuire a pielii, în special de scalpare. Riturile de jupuire au în general semnificația unei transformări dintr-o stare mai proastă într-una mai bună, de aici ideea de reînnoire și de renaștere. Cele mai bune exemple le oferă în acest caz vechea religie mexicană.[61] În vederea reînnoirii lunii, de pildă, era decapitată o femeie, i se jupuia pielea, pe care și-o punea pe umeri un bărbat, care o reprezenta astfel pe zeița renăscută. Modelul acestei reînnoiri era năpârlirea anuală a șerpilor. Faptul că în cazul nostru jupuirea se limitează la cap s-ar putea explica prin ideea fundamentală a viziunii, anume aceea a transformării spirituale. Tunsul părului este legat din vechime de sfințire, adică de transformare spirituală sau de inițiere. Preoții lui Isis aveau țestele rase, iar tonsura, după cum se știe, este și azi în uz. Acest „simptom" al transformării s-ar putea explica prin faptul că cel tuns este ca un copil nou-născut (neofit, *quasimodogenitus*), cu capul chel încă. În mitul primitiv al eroului, acesta își pierde părul în timpul incubației, adică în timpul ședерii în pântecele monstrului din cauza arșiței de-acolo („căldură de incubator").[62] Obiceiul tonsurii, bazat pe aceste reprezentării primitive, presupune evident și prezența bărbierului cu

60 O paralelă la Frazer, *loc. cit.*, Part IV: „Adonis, Attis, Osiris", pp. 242 și urm., ca și p. 405, precum și în cartea mea *Symbole der Wandlung* [par. 594 și urm.]. Vezi și Colin Campbell, *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep* III, p. 142 (e vorba de aducerea lui Sen-nezem, mort, în fața lui Osiris, stăpânul lui Amentet): „In this scene the god is usually represented and enthroned. Before and behind him, hanging from a pole, is the dripping skin of a slain bull that was slaughtered to yield up the soul of Osiris at his reconstruction, with the vase underneath to catch the blood." [„În această scenă zeul e de obicei reprezentat stând pe tron. În fața și în spatele lui atârnă de un stâlp pielea picurândă a unui taur ucis, tăiat pentru restaurarea sufletului lui Osiris, iar în spate e un vas în care se strânge sângele."]

61 Cf. Prezentarea lui Seler în Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII, pp. 615 și urm.

62 Paralele la Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes* [2. Buch: „Der Sonnengott im Fischbauch", *passim*].

funcţie rituală.[63] În mod curios găsim bărbierul şi în celălalt „mister“ alchimic, anume în *Chymische Hochzeit* din 1616.[64] Acolo, eroul, intrând în castelul misterios, este atacat de bărbieri nevăzuţi care-l tund, făcându-i un fel de tonsură.[65] Şi aici tunderea însoţeşte, potrivit sensului, iniţierea şi, în genere, procesul de transformare.[66]

În desfăşurarea viziunii lui Zosimos mai apare şi versiunea 349
specială a unui dragon care este ucis şi jertfit la fel ca preotul. El este un echivalent al preotului. Ne gândim fără să vrem la acele reprezentări medievale, în care pe cruce, în locul lui Christos, atârnă şarpele, corespunzător cu *Ioan* 3, 14 (compararea lui Christos cu şarpele lui Moise).

O caracteristică a preotului, vrednică a fi amintită, este acel 350
homunculus de plumb, care nu e altceva decât spiritul plumbului, respectiv spiritul planetei Saturn. Pe vremea lui Zosimos, Saturn trecea drept zeul iudeilor, probabil din cauza sacralităţii sabbatului (sâmbătă = ziua lui Saturn[67]) şi din cauza paralelei gnostice cu cel mai înalt

63 Bărbierii erau în vechiul Egipt oameni înstăriţi, ceea ce sugerează o îndeletnicire prosperă. (Cf. Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, p. 411.)

64 *Chymische Hochzeit* datează din 1459, dar a fost tipărită în 1616, la Strassbourg. A fost scrisă de Johann Valentin Andreae, care a publicat-o sub numele de Christian Rosencreutz. Cf. şi [Jung] *Die Psychologie der Übertragung* [GW XVI].

65 Deoarece Andreas era un alchimist erudit, nu este exclus să fi văzut vreo copie după *Codex Marcianus*, în care sunt transmise scrierile lui Zosimos. Astfel de manuscrise se găsesc la Gotha, Leipzig, München şi Weimar. Dintre tipărituri, îmi e cunoscută doar o ediţie rară din secolul al XVI-lea.

66 Aici intră „tunderea unui om“ şi „jumulirea unei păsări“ care vor fi amintite mai jos la reţetele magice de jertfă. La un motiv asemănător putea să facă aluzie „schimbarea perucii“ în cadrul judecăţii egiptene a morţilor. Cf. în această ordine de idei reprezentarea din mormântul lui Sen-nezam (Cambell, *loc. cit.*, p. 143). Când mortul este dus în faţa lui Osiris, peruca lui e *neagră*. Imediat după (în actul jertfei, în papirusul lui Ani), este *albă*.

67 Cf. aici Plutarh, *Quaestiones convivales*, IV, V şi Diogenes Laertios II, § 112; Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 75 şi urm. şi 112. Într-un text interpolat în Maslama Al-Madjriti, numit *Ghâya al-hakîm*, se găseşte următoarea recomandare la executarea invocaţiei către Saturn: „Arrive vêtu à la manière des Juifs, car il est leur patron.“ [„Vine îmbrăcat ca evreii, căci el este patronul lor.“] (În Dozy et de Goeje, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 350.)

arhonte Jaldabaoth („Copilul haosului"), care ca λεοντοειδής aparține aceleiași serii cu Baal, Cronos și Saturn.[68] Numirea arabă ulterioară al lui Zosimos, al-'Ibrî (evreu), nu dovedește, ce-i drept, că era el însuși evreu, dar din scrierile sale reiese cu certitudine că a avut anumite cunoștințe privitoare la tradițiile iudaice.[69] Paralela Dumnezeul evreilor/Saturn este foarte importantă pentru concepția alchimică privind transformarea lui Dumnezeu de la Vechiul la Noul Testament. Saturn, planeta cea mai excentrică, arhontele superior (haraniții îl numesc „primas"), demiurgul Jaldabaoth, are, firește, o mare însemnătate[70], el fiind, de fapt, acel *spiritus niger*, captiv în întunericul materiei. El este acel zeu, sau parte din zeu, înghițit de propria-i creație. Este zeul întunecat care prin misterul transformării alchimice se reîntoarce la starea lui luminoasă de la început. În *Aurora consurgens* (Partea I) se spune: „Beatus homo qui invenerit hanc scientiam et cui affluit providentia Saturni."[71]

351 Alchimia de mai târziu cunoaște, alături de uciderea dragonului, și o ucidere a leului, cel puțin sub forma tăierii labelor acestuia. Tot așa, leul se autodevorează ca și dragonul.[72] Deci el nu e nimic altceva decât o variantă a acestuia din urmă.

352 Intenția generală a procesului de transformare este în viziunea lui Zosimos spiritualizarea preotului jertfitor: el trebuie să devină *pneuma*. Se mai spune că el vrea „să prefacă trupurile în sânge, să facă ochii văzători și să-i învie pe morți". Într-un fel de scenă de glorificare, el mai apare, într-un alb strălucitor, ca soare de amiază.

353 Din desfășurarea viziunii se vede clar că jertfitorul și jertfitul sunt una și aceeași ființă. Această idee de unitate dintre prima și ultima

68 Origenes, *Contra Celsum* VI, 31. [În Migne, PG XI, col. 1341 și urm.] Mead, *Pistis Sophia*, cap. 31. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 351 și urm. Cf. Roscher, *Lexikon*, s.v. „Kronos" II, col. 1496. Dragonul (χρόνος) și Cronos se confundă adesea.

69 von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* II, p. 229.

70 Vezi explicațiile mele din *Aion* [GW IX/2, par. 128 și urm.].

71 („Fericit omul care va fi aflat această știință și spre care se revarsă providența lui Saturn." [Ed. de Marie-Louise von Franz, p. 35].)

72 Ilustrație la Reusner, *Pandora*, 1588 ca și pe frontispiciul cărții *Poliphile* a lui Béroalde de Verville, 1600. Reprezentările arată de cele mai multe ori doi dragoni care se înghit reciproc. (*Viridarium chymicum*, 1624.)

materie, dintre dizolvant şi dizolvat impregnează întreaga alchimie de la început până la sfârşit. „… unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio“[73] este cheia limbajului enigmatic al alchimiei. În alchimia greacă se exprimă aceeaşi idee prin formula: ἓν τὸ πᾶν. Simbolul ei este *ouroboros* care se înghite pe sine. În viziunea noastră, preotul e acela care ca jertfitor se înghite pe sine ca jertfă. Această autoînghiţire este sugerată şi de Hrisostom, atunci când spune că în euharistie Christos îşi bea propriul sânge. Se poate completa această idee şi cu aceea că, tot aşa, el îşi mănâncă propria carne. Felul îngrozitor al mâncatului din visul lui Zosimos aminteşte de ospeţele orgiastice, respectiv de sfârtecarea animalelor sacrificate în cultul lui Dionysos. Aceste animale îl reprezintă pe Dionysos-Zagreus sfâşiat de Titani, din care ia naştere după cum se ştie νέος Διόνυσος.[74]

Aflăm de la Zosimos că viziunea reprezintă sau explică „pro- 354
ducerea apei“.[75] Viziunile însele arată doar transformarea în *pneuma*. *Pneuma* şi apa sunt însă în limbajul alchimiştilor sinonime[76], ca şi mai

73 [„Una este piatra, unul leacul, unul vasul, unul procedeul şi una rânduiala.“] Cf. „Rosarium philosophorum“ în *Artis auriferae*, 1593 II, p. 206.

74 Cf. fragmentul cretan din Euripide (în Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 105):
ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς ’Ιδαίου μύστης γενόμην
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας
τοὺς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας·
[„... ducând o viaţă sfântă, după ce am fost introdus în misterele lui Zeus idaeic şi am mâncat din carnea crudă a lui Zagreus, păstorul ce umblă prin noapte.“]

75 [Cf. Berthelot, loc. cit. III, 1, 2.]

76 „Est et coelestis aqua... sive potius divina Chymistarum... pneuma, ... ex aetheris natura et essentia rerum quinta.“ [„Aici e şi apa cerească sau, mai degrabă, divină a alchimiştilor... un *pneuma*, ... de natura eterului şi chintesenţă a lucrurilor.“] Hermolaus Barbarus, *Corollarium in Dioscoridem*, citat în M. Maier, *Symbola aurea mensae*, p. 174. „Spiritus autem in hac arte appelatione nihil aliud quam aquam indicari...“ [„Iar «spirit» , numit în acest mod, nu indică nimic altceva decât apă...“] (Theobald de Hoghelande în *Theatrum chemicum*, 1602 I, p. 196) „Apa“ este un „spiritus extrahendus“ sau un „spiritus ... qui in ventre <corporis> occultus est, et fiet aqua et corpus absque spiritu: qui est spiritualis naturae. [„... un spirit ascuns în pântecele <materiei>, şi se va naşte apă şi trup fără spirit, de natură spirituală.“] (Mylius, *Philosophia reformata*, p. 150). Se vede

târziu, în creștinismul timpuriu, unde apa semnifică *spiritus veritatis*. În *Buche des Krates* se spune: „Tu fluidizezi corpurile în așa fel, încât să se amestece și să devină o fluiditate omogenă; aceasta se numește «apa divină».“[77] Pasajul corespunde textului lui Zosimos, în care se afirmă că preotul vrea „să prefacă corpurile în sânge“. „Apa“ și „sângele“ sunt la alchimiști identice. Transformarea înseamnă *solutio* sau *liquefactio*, care e sinonim cu *sublimatio*, căci „apa“ este și „foc“. „Item ignis … est aqua, et ignis noster est ignis, et non ignis.“[78] „Aqua nostra“ este „ignea“.[79]

355 „Secretus ignis nostrae philosophiae“ [„Focul ascuns al filosofiei noastre“] este „nostra aqua mystica“ [„apa noastră mistică“]. Sau „aqua permanens“ [„apa permanentă“] este „forma ignea verae acquae“ [„forma de foc a apei adevărate“].[80] *Aqua permanens* (tocmai ὕδωρ θεῖον a grecilor) înseamnă și *spiritualis sanguis*[81] și este identificată cu sângele și apa rănii din coasta lui Christos. Astfel, Heinrich Khunrath spune despre apă: „ … astfel ți se va deschide o apă salvatoare/izvorâtă din inima Fiului universului“. Este o apă „pe care ne-o dă Fiul universului/și care ieșind din trupul și din inima lui se face o adevărată *aqua vitae* care se revarsă spre noi“[82]. După cum din jertfa lui Christos curge apa spirituală a milei și a adevărului, tot așa din acțiunea de jertfă a viziunii lui Zosimos apare „apa divină“. Ea ne întâmpină încă din vechiul tratat *Isis către Horus*[83], în care

din acest citat cât de strâns legate erau „apa“ și „spiritul“ în gândirea alchimiștilor. „Sed aqua caelestis gloriosa, scilicet aes nostrum, ac argentum nostrum, sericum nostrum, totaque oratio nostra, quod est unum et idem, scilicet *sapientia*, quam Deus obtulit, quibus voluit.“ [„ ... ci apa cerească glorioasă, adică arama, argintul nostru, mătasea și toate discursurile noastre care sunt unul și același lucru, și anume *înțelepciunea* pe care Dumnezeu a oferit-o cui a voit.“] („Consilium coniugii“ în *Ars chemica*, p. 120.)

77 Berthelot, *La chimie au moyen âge* III, p. 53.

78 [„De asemenea focul... este apă, și focul nostru este foc și nu este foc.“]

79 [„Apa noastră este de foc“] Mylius, *loc. cit.*, pp. 121 și 123. Pentru echivalența apă = sânge = foc, cf. George Ripley, *Opera omnia chemica*, pp. 162, 197, 295 și 427.

80 Ripley, *loc. cit.*, p. 62; „Rosarium philosophorum“, p. 264 în *Art aurif.* II.

81 Mylius, *loc. cit.*, p. 42.

82 Heinrich Khunrath, *Von Hylaelischen ... Chaos*, pp. 274 și urm.

83 Berthelot, *Alch. grecs* I, XIII.

îngerul Amnaël o aduce într-un crater profetesei. În măsura în care Zosimos ar fi fost un adept al sectei lui Poimandres, ar intra aici şi craterul pe care Dumnezeu îl umpluse cu *nous* şi care fusese destinat oamenilor care urmau să atingă ἔννοια.[84] *Nous*-ul este însă identic cu mercurul alchimiei. Lucrul acesta rezultă din citatul atribuit lui Ostanes de Zosimos, unde se spune: „Du-te la curenţii Nilului şi acolo vei găsi o piatră care are un spirit. Ia-o şi sfărâm-o şi, vârând mâna în interiorul ei, scoate-i inima, căci sufletul îi stă în inimă." Comentând acest citat, Zosimos spune că „a avea spirit" este o expresie figurată pentru *exhydrargyrosis*, anume pentru expulzarea mercurului.[85]

În primele secole creştine, cuvintele *nous* şi *pneuma* s-au con- 356
fundat, putându-se lesne folosi unul în locul celuilalt. Afară de asta, relaţia dintre spirit şi Mercur este un fapt astronomic foarte vechi. Asemenea lui Hermes, şi Mercur (respectiv spiritul planetei Mercur) este un zeu al revelaţiei, care le dezleagă adepţilor taina artei. În *Platonis liber quartorum*, scriere de origină harranică, de plasat nu mai târziu de secolul al X-lea, se spune despre Mercur: „Ipse enim aperit clausiones operum, cum ingenio, et intellectu suo."[86] În plus, el este „sufletul corpurilor", „anima vitalis"[87]; Rulandus îl defineşte ca pământ devenit spirit.[88] Mercur e un spirit care pătrunde transformator în adâncul lumii corpurilor. Este, ca şi *nous*-ul, simbolizat de şarpe. La Michael Maier el este cel care indică drumul spre Rai.[89] Este identificat cu Hermes Trismegistos.[90] Este numit şi

84 Berthelot, *loc. cit.*, III, LI, 8 şi *Hermetica* IV, 4 (ed. Scott, I, p. 151).

85 Berthelot, *loc. cit.*, III, VI, 5, cf. mai sus.

86 [„Căci el deschide cu iscusinţa şi inteligenţa sa blocajele faptelor."] *Theatr. chem.* (1622) V, p. 155. Dintre autorii mai târzii îl amintesc pe Steebus, *Coelum Sephiroticum*: „Omnis intellectus acuminis auctor ... a coelesti mercurio omnium ingeniorum vim provenire." [„Autorul oricărei înţelegeri mai adânci ... puterea tuturor iscusinţelor vine de la cerescul Mercur." (Neidentificat)]. Pentru aspectul astrologic cf. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, pp. 312 şi 321 şi urm.

87 *Aurora consurgens*. La Mylius, *loc. cit.*, p. 534, el este un dătător de viaţă.

88 *Lexicon alchemiae*, p. 333.

89 *Symbola aureae mensae*, p. 592.

90 *Loc. cit.*, pp. 600 şi urm.

„mijlocitor“[91], precum și omul primordial, „Adam hermafroditul“[92]. Din nenumărate pasaje reiese că Mercur este atât o apă, cât și un foc, care, la rândul lor, caracterizează natura spiritului.[93]

357 *Uciderea cu sabia* este un motiv recurent în tratatele alchimice. „Oul filosofal“ este tăiat cu sabia și „regele“ e străpuns. Tot așa, este ciopârțit cu sabia dragonul sau „corpus“-ul, care este prezentat ca trupul unui om căruia i-au fost tăiate capul și membrele.[94] Și leului i se taie labele cu sabia, cum am arătat mai sus. Sabia alchimică determină acea *solutio* sau *separatio elementorum*, prin care starea haotică primordială este restaurată, așa încât un nou corp perfect poate fi produs printr-o nouă *impressio formae* sau *imaginatio*. Sabia are deci înțelesul de „occidit et vivificat“ [„ucide și dă viață“], ceea ce se poate spune și despre *aqua permanens* sau *mercurialis*. Mercur este un însuflețitor, ca și un distrugător al formei vechi. Sabia, care în simbolismul ecleziastic iese din gura Fiului apocaliptic al Omului, este, după *Evrei* 4, 12, Logosul, *Verbum Dei*, deci Christos însuși. Această analogie a convenit, firește, fanteziei alchimiștilor care se străduiau mereu să-și găsească expresia. Mercur era mijlocitorul și mântuitorul lor, *filius macrocosmi* (spre deosebire de Christos care era *filius microcosmi*)[95], dizolvantul și separatorul. Mercur este și sabia, căci el este un „spirit pătrunzător“ (*penetrabilior ancipiti gladio*). Un alchimist din secolul al XVI-lea, Gerhard Dorn, spune astfel că în lumea noastră sabia a fost transformată în Christos, Mântuitorul nostru, despre care relatează următoarele:

> După neascultarea omului de la început, Domnul a îngustat calea aceasta foarte largă într-o cărare foarte strâmtă și anevoioasă (după cum vedeți), la poarta căreia a așezat un înger heruvim, ținând în mână o sabie cu două tăișuri, care să-i împiedice pe toți să intre în patria fericită; fiii lui Adam, ocolind-o din pricina păcatului protopărintelui lor, și-au zidit o cale

91 Ripley, *Opera*, Cuvânt înainte; și la Khunrath, *loc. cit*. La Plutarh, Mercur joacă rolul sufletului lumii.

92 Dorneus, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 590.

93 Cf. [Jung], *Der Geist Mercurius* [GW XIII].

94 Ilustrație în *Splendor solis* (în *Aureum vellus*).

95 Cf. Khunrath, *loc. cit*. și *Amphitheatrum sapientiae aeternae*.

lată pe stânga, pe care ați evitat-o. La multă vreme după aceea, Dumnezeul cel bun şi mare a intrat în tainele sale cele mai ascunse, în care, milostivindu-se din iubire, dar cerând socoteală după dreptate, a hotărât să-i ia îngerului din mâini sabia mâniei sale, punând în locul ei o undiță de aur cu trei cârlige, sabia fiind atârnată în pom; iar astfel, mânia lui Dumnezeu s-a preschimbat în iubire, păstrându-se dreptatea. Înainte să se întâmple acest lucru, râul acesta nu era ca acum, adunat laolaltă, ci, înainte de cădere, era răspândit pe toată fața pământului deopotrivă, tot astfel ca şi roua. După aceea s-a întors de unde a purces, aşa încât, în sfârşit, pacea şi dreptatea s-au sărutat, apa harului s-a revărsat mai îmbelşugat de sus, stropind acum lumea întreagă. Unii dintre cei care s-au abătut în partea stângă, văzând sabia atârnată în pom şi cunoscându-i povestea, au trecut mai departe, fiind cufundați în lume; unii, văzând-o, nu se îngrijesc să-i cerceteze folosul; alții nici nu văd, nici n-ar fi vrut să vadă. Toți aceştia îşi îndreaptă peregrinarea drept spre vale, în afară de cei care sunt întorşi la Muntele Sionului de undițele pocăinței. Acum, în veacul pocăinței (care este al harului), sabia s-a preschimbat în Christos, Mântuitorul nostru, care a urcat în pomul Crucii pentru păcatele noastre. Toate acestea arată vremurile legilor naturii, ale celor divine şi ale harului.[96]

96 Dorneus, *Speculativa philosophia*, în: *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 284 şi urm. Pasajul sună astfel: „Post primam hominis inobedientiam, Dominus viam hanc amplissimam in callem strictissimam difficilimamque (ut videtis) restrinxit, in cuius ostio collocavit Cherubin angelum, ancipitem, gladium manu tenentem, quo quidem arceret omnes ab introitu felicis patriae: hinc deflectentes Adae filii propter peccatum primi sui parentis, in sinistram latam sibimet viam construxerunt, quam evitatis. Longo postea temporis intervallo D.O.M. secreta secretorum suorum introivit, in quibus amore miserente, accusanteque iustitia, conclusit angelo gladium irae suae de manibus eripere, cuius loco tridentem hamum substitui aureum, gladio ad arborem suspenso: et sic mutata est ira Dei in amorem, servata iustitia: quod antequam fieret, fluvius iste non erat, ut iam, in se collectus, sed ante lapsum per totum orbem terrarum roris instar expansus aequaliter: post vero rediit unde processerat, tandem ut pax et iustitia sunt osculatae se, descendit affluentis ab alto manans aqua gratiae, totum nunc mundum alluens. In sinistram partem qui deflectunt, partim suspensum in arbore gladium videntes, eiusque noscentes historiam, quia mundo nimium sunt insiti, praetereunt: nonnulli videntes eius efficaciam perquierere negligunt, alij nec vident, nec vidisse voluissent: hi recta peregrinationem suam ad vallem dirigunt omnes, nisi per hamos resipiscentiae, vel poenitentiae nonnulli retrahantur ad

358 Acest pasaj, care ar putea figura, și nu spre necinstea lor, și în scrierile unor Rabanus Maurus sau Honorius von Autun, mai apare într-un context care trimite clar la o doctrină alchimică ezoterică, anume într-un colocviu dintre Animus, Anima și Corpus. Este Sophia, anume Sapientia, Scientia sau Philosophia alchimistului, „de cuius fonte scaturiant aquae" [„din al cărei izvor se revarsă ape"]. Această înțelepciune este *nous*-ul legat de materie și ascuns în ea, este „serpens mercurialis" sau „humidum radicale", care iese la suprafață sub formă de „viventis aquae fluvius de montis apice" [„râul de apă vie din vârful muntelui"].[97] Aceasta este apa harului, *aqua permanens* sau *divina*, care „udă acum întreaga lume". Transformarea lui Dumnezeu, după cât se pare de la Vechiul la Noul Testament, este în realitate transformarea lui *Deus absconditus*, adică aceea prin care „natura abscondita" devine „medicina catholica" a înțelepciunii alchimice.[98]

359 Funcția strivitoare și separatoare a sabiei, care tocmai în alchimie joacă un rol important, este prefigurată de sabia Îngerului care îi separă pe protopărinți de Rai, după cum reiese din citatul de mai sus din Dorneus („angelo gladium irae eripere!"). Găsim separarea prin sabie și în gnoza ofitică. Cosmosul pământesc este înconjurat de un cerc de foc, care cuprinde totodată Raiul. Acesta și cercul de foc sunt separate de „sabia de flacără vâlvâitoare".[99] O interpretare a sabiei de flacără vâlvâitoare se găsește la Simon Magul.[100] Există un element incoruptibil, care se află potențial în oricine; este *pneuma* lui

montem Sion. Nostro iam saeculo (quod gratiae est) mutatus est gladius in Christum salvatorem nostrum, qui crucis arborem pro peccatis nostris ascendit. Haec omnia legum naturae, divinaeque, tum gratiae tempora denotant." Vezi și următorul capitol, precum și *Der philosophische Baum* [GW XIII].

97 În aceeași direcție trimite și observația lui Dorneus (*loc. cit.*, p. 288): „ ... gladium arbori supra fluminis ripam suspensum fuisse." [„sabia a fost atârnată într-un pom, pe malul râului."]

98 Dorn însuși spune câteva pagini mai departe (p. 291): „Scitote, fratres, omnia quae superius dicta sunt, et dicentur in posterum, intelligi posse de praeparationibus alchemicis." [„Să știți, fraților, că tot ceea ce s-a spus până acum și ce se va mai spune de-acum încolo poate fi pus în legătură cu pregătirile alchimice."]

99 Leisegang, *Die Gnosis*, pp. 171 și urm.

100 Următoarea la Hippolyt, *Elenchos*, VI, 4 și urm., pp. 135 și urm.

Dumnezeu, „care stă sus şi jos în curentul apei". Despre acesta Simon spune: „Eu şi Tu, Tu, Cel care eşti înaintea mea. Eu, cel care este după tine." Este o forţă „care se zămisleşte pe sine, care se creşte pe sine, îşi este propria mamă, soră, mireasă, fiică, propriul fiu, propria mamă, propriul tată, o unitate, o rădăcină a întregului". Ca temei al fiinţei, ea este pofta de procreere care provine din foc. Focul e în relaţie cu sângele care „e cald şi roşiatic precum focul". Sângele se preface la bărbat în sămânţă, la femeie în lapte. Această prefacere este „sabia de flacără vâlvăitoare care s-a transformat ca să păzească drumul spre pomul vieţii"[101]. Principiul din sămânţă şi din lapte se transformă în tată şi mamă. Pomul vieţii este păzit de sabia de flacără vâlvâitoare care se transformă. Aceasta e cea de-a şaptea forţă care se naşte din sine. „Dacă sabia de foc vâlvăitoare nu s-ar preschimba, acel lemn frumos s-ar distruge şi ar pieri; dacă însă se preschimbă în sămânţă şi lapte, atunci, când intervine Logosul şi locul Domnului în care Logosul este zămislit, ceva, care tocmai după putinţă zace în sămânţă, se umflă, începând de la un punctişor şi ajungând până la întreaga-i dimensiune, şi creşte şi devine propria-i forţă nelimitată, neschimbată şi asemenea unui eon statornic care nu mai intră în devenire până la veşnicia fără de sfârşit."[102] Din aceste spuse curioase ale lui Hippolyt despre învăţătura lui Simon un lucru rezultă limpede, anume că sabia înseamnă cu mult mai mult decât doar un instrument de separare. Ea este şi forţa care se transformă, şi anume de la minimum la maximum, de la apă, foc şi sânge la eonul nemărginit. E vorba de o transformare a spiritului vital din om până la atingerea formei divine. Esenţa naturală a omului devine *pneuma*, aşa cum se spune în viziunea lui Zosimos. Descrierea acelui *pneuma* creator, a substanţei propriu-zise care se transformă, corespunde la Simon, întocmai şi în fiecare detaliu, aceleia a lui *ouroboros*, a lui *serpens mercurialis* al latinilor. Şi el este tată, mamă, fiu şi fiică, frate şi soră, „din cele mai vechi timpuri şi până la sfârşitul alchimiei"[103].

101 Cf. *Geneza* 3, 24.
102 Leisegang, *loc. cit.*, p. 80.
103 De aceea este numit *hermaphroditus*.

Ouroboros își este propriul zămislitor și jertfitor și propriul său instrument de jertfă, căci este simbolul apei care ucide și dă viață.[104]

360 Ideile lui Simon aruncă o lumină specială asupra pasajului din Dorneus citat mai sus, în care sabia mâniei se transformă, ajungând în Christos până la divinitate. Dacă *philosophoumena* ale lui Hippolyt nu s-ar fi descoperit abia în secolul al XIX-lea, pe muntele Athos, mai că am putea presupune că Dorneus le-ar fi folosit. Există însă și alte simboluri în alchimie în legătură cu care ne întrebăm dacă originea lor se cuvine atribuită direct tradiției, studierii ereziologilor sau unei redescoperiri spontane.[105]

361 Sabia ca „propriul" instrument de jertfă apare mai târziu în vechiul tratat *Consilium coniugii de massa solis et lunae*: „Oportet enim utrumque occidi gladio proprio."[106] („Utrumque" se referă la Sol și Luna.) În și mai vechiul *Tractatus Micreris*[107], posibil din secolul al XI-lea, întâlnim într-un citat din Ostanes „sabia de foc": „Astanus <Ostanes> maximus ait: Accipe ovum et igneo percute gladio, eiusque animam a corpore sequestra."[108] Sabia apare aici ca elementul care separă corpul de suflet. Această separare corespunde aceleia dintre cer și pământ, dintre cercul de foc și Rai, dintre Rai și primii părinți. În *Alegoriae sapientum supra librum Turbae*, tot un vechi tratat de alchimie, regăsim chiar întreg ritualul jertfei: „Item accipe volatile, et priva capite igneo gladio, deinde pennis denuda, et artus separa,

104 În calitate de sinucigaș, el e reprezentat de *scorpion*.

105 Am descoperit până acum *un singur* autor de scrieri alchimice, care pretinde a fi citit *Panarion*-ul lui Epifanie, manifestându-și totodată aversiunea sinceră față de erezii. Tăcerea alchimiștilor în această privință nu este, ce-i drept, de mirare, căci până și simpla proximitate a ereziei amenință viața. Astfel, de pildă, nouăzeci de ani după moartea lui Trithemius von Spanheim, a presupusului învățător al lui Paracelsus, egumenul Sigismund von Seon a trebuit să redacteze o scriere de apărare în care încerca să-l dezvinovățească pe Trithemius de acuza de erezie. (Cf. *Trithemius sui-ipsius vindex*, 1616.)

106 [„Ambii trebuie uciși cu propria lor sabie."] *Ars chemica*, p. 259. Tipărit în Manget, *Bibliotheca chemica curiosa* II, pp. 235 și urm.

107 „Micresis" este evident o formă coruptă din „Mercurius". Tratatul este tipărit în *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 101 și urm.

108 [„Marele Astanus spune: Ia un ou, străpunge-l cu sabia de foc și separă sufletul de trup."] *Loc. cit.*, p. 103.

et supra carbones coque, quousque unus color fiat."[109] E vorba de o decapitare cu sabia de foc, deci de o „tundere", în cazul de faţă, ce-i drept, de o „jumulire", şi, în fine, de o fierbere. Cocoşul, de care e vorba probabil aici, este desemnat simplu ca *volatile*, pasăre, ceea ce înseamnă de regulă „spiritus" , dar evident unul natural, imperfect, având nevoie de ameliorare. În alt tratat, de asemenea vechi, care se numeşte tot *Allegoriae super librum Turbae*[110], găsim o variantă care completează pasajul nostru: „Matrem <materia prima> mortifica, manus eius et pedes abscindens."[111] „Viperam sume, … priva eam capite et cauda."[112] „Recipe Gallum … vivum plumis priva."[113] „Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem."[114] „... accipe vitrum cum sponso sponsa et proice eos in fornacem, et fac assare per tres dies, et tunc erunt duo in carne una."[115] …accipe illum album hominem de vase."[116]

Se poate presupune că aceste reţete sunt prescripţii pentru jertfe 362
cu destinaţie magică, asemănătoare papirusurilor magice greceşti.[117] Amintesc, de pildă, reţeta din *Papyrus Mimaut*, r. 2 şi urm.: „Ia un crater şi fă-l Osiris (ἀποθέωσις = jertfire), corpul (vără-i-l) în apă. Şi când îl îneci, vorbeşte în spatele lui." Un alt exemplu dintr-un papirus asemănător (r. 425): „Ia o pupăză, smulge-i inima, străpunge-o cu o trestie, fărâmiţeaz-o şi arunc-o în miere attică…"

Astfel de jertfe se făceau în realitate pentru conjurarea acelui 363
paredros, *spiritus familiaris*. (Mephisto este *familiaris*-ul lui Faust!) Că

109 („Ia pasărea şi taie-i capul cu sabia de foc, apoi jumuleşte-o şi separă-i mădularele şi fierbe-o pe cărbuni până se face o singură culoare.") *Loc. cit.*, p. 68.

110 *Art. aurif.* I, pp. 139 şi urm.

111 („Ucide mama <materia primordială>, tăindu-i mâinile şi picioarele.") *Loc. cit.*, p. 151.

112 (Ia vipera, taie-i capul şi coada.) *Loc. cit.*, p. 140.

113 („Ia cocoşul, smulge-i penele de viu".) *Loc. cit.*

114 (Ia omul, tunde-l şi trage-l peste piatră <adică usucă-l pe o piatră încinsă>.) *Loc. cit.*, p. 139.

115 („Ia paharul cu mirele şi mireasa şi aruncă-i în cuptor şi coace-i trei zile, iar atunci vor fi doi într-un singur trup".) *Loc. cit.*, p. 151.

116 („Ia-l pe omul alb din vas".) *Loc. cit.*

117 *Papyri Graecae Magicae*, trad. şi ed. de Karl Preisendanz.

acest lucru se petrecea și la alchimiști, sau cel puțin se recomanda, reiese din *Platonis liber quartorum*[118], unde se vorbește despre „oblationes et sacrificia", aduse spiritului planetelor. Un alt pasaj ar putea trimite la motive și mai profunde. Acolo se subliniază că vasul trebuie să fie rotund „în vederea imitării susului și josului". *Artifex*-ul este numit „schimbătorul firmamentului și al țestei" (*testae capitis*). „Rotundul" este „un lucru simplu" de care e nevoie pentru lucrare. Este făcut din „țeastă", „videlicet capitis elementi hominis" („anume din elementul principal al omului").[119]

364 Ne întrebăm cât de literal e de luat atare prescripție. În această privință este foarte concludentă o relatare din scrierea harranică *Ghâya al-hakîm*:

365 Patriarhul iacobit Dionysius I povestește că în anul 765 un bărbat destinat jertfirii, speriat de priveliștea capului însângerat al predecesorului său, a fugit și i-a reclamat pe preoții din Harran prefectului Mesopotamiei. Aceștia au fost apoi aspru pedepsiți. Califul Mamûn ar fi spus în 830 trimișilor harranii: „Voi sunteți fără îndoială acei oameni ai capului, cu care a avut de-a face tatăl meu Rașid." Din *Ghâya* aflăm următoarele: un bărbat cu păr blond și ochi albaștri este ademenit într-o încăpere a templului, unde este vârât într-un recipient umplut cu ulei de susan. Este închis în recipient așa încât doar capul să-i rămână afară. Stă acolo 40 de zile, timp în care e hrănit doar cu smochine înmuiate în ulei de susan. Apă nu i se dă. Prin această procedură corpul este astfel macerat, încât devine moale ca ceara. Prizonierul e de mai multe ori tămâiat și se rostesc formule magice deasupra lui. În cele din urmă i se smulge capul în dreptul primei vertebre a gâtului, în vreme ce corpul îi rămâne în ulei. Apoi capul e așezat într-o nișă, pe o grămadă de cenușă de măsline arse, și în jurul lui se pune bumbac. E din nou tămâiat și apoi, se zice, face dezvăluiri despre scumpiri sau despre recolte bune, despre schimbarea dinastiilor și despre evenimente viitoare. Ochii săi pot să vadă, dar pleoapele nu i se pot mișca. Capul le-ar putea dezvălui chiar propriile lor

118 În *Theatr. chem.* (1622) V, p. 153.

119 *Loc. cit.*, p. 151. Pentru acest fragment mai intră în discuție *loc. cit.*, pp. 127, 128, 130, 149 ș.a.

gânduri interioare. De asemenea, i s-ar pune întrebări ştiinţifice şi altele privitoare la meşteşug.[120]

Chiar dacă există posibilitatea ca într-o perioadă ulterioară o 366
imitaţie artistică să substituie capul real, ideea acestei ceremonii, mai cu seamă în legătură cu pasajul mai sus citat din *Liber quartorum*, pare să trimită totuşi la o jertfă iniţial umană. Reprezentarea unui cap misterios este însă mai veche decât şcoala din Harran. Zosimos îi numeşte deja pe filosofi „copii ai capului de aur", la fel cum întâlnim la el aşa-numitul element rotund, pe care îl desemnează ca fiind Ω (omega). Acest simbol ar putea fi interpretat drept cap, de vreme ce şi *Liber quartorum* pune recipientul rotund în relaţie cu capul. Afară de asta, Zosimos aminteşte de mai multe ori de „piatra cea mai albă dintre toate, care e în cap" (τὸν πάνυ λευχότατον λίθον τὸν ἐγκέφαλον).[121] Probabil că aceste idei provin din reprezentarea capului tăiat al lui Osiris, care traversa marea şi de aceea a fost pus în legătură cu învierea. În alchimia de mai târziu, „capul lui Osiris" a jucat, de asemenea, un rol.

În această ordine de idei, merită amintită legenda care a circulat 367
despre Gerbert de Reims († 1003), viitorul Papă Sylvester al II-lea: el ar fi avut un cap de aur, care i-ar fi făcut profeţii. Gerbert era unul dintre marii învăţaţi ai timpului său şi cunoscut ca mediator al ştiinţei arabe.[122] Să fie el oare autorul traducerii scrierii de origine harranică *Liber quartorum*? Din păcate, nu prea sunt şanse să se facă această dovadă.

Capul oracular harranic ar trebui să aibă o legătură, cum s-a pre- 368
supus şi de către alţii, cu acel *teraphim* vechi iudaic. Tradiţia rabinică socotea iniţial că *teraphim*-ul era fie un cap de om tăiat, respectiv un craniu, fie un cap artificial.[123] Se ţineau în casă *teraphim*-i ca un fel de penaţi (majoritatea ca larii şi cabirii). Ideea că ar fi fost vorba de capete se sprijină pe *I Regi* 19, 13, unde se spune că Micol, femeia lui

120 Dozy et de Goeje, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 365.

121 Berhelot, *Alch. grecs* III, XXIX, 4, p. 199, de asemenea I, III, 1 şi III, II, 1.

122 Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* I, p. 705.

123 *The Jewish Encyclopedia* XII, s.v. „Therapim".

David, pune *teraphim*-ul în patul lui David ca să-i înşele pe trimişii lui Saul: „Apoi Micol a luat *teraphim*-ul şi l-a pus în pat, împletitura din păr de capră însă i-a pus-o la cap şi l-a învelit cu o pătură.“* „Împletitura din păr de capră“ este obscură lingvistic şi a dus chiar la interpretarea după care *teraphim*-ul ar fi „ţap“. Mai degrabă ne-am gândi însă la o perucă, ceea ce s-ar potrivi mai bine cu imaginea unui om culcat în pat. În acest sens există şi un alt motiv la care face aluzie o legendă. Aceasta provine dintr-o culegere de midraşuri din secolul al XII-lea şi e tipărită în Micha Josef bin Gorion, *Die Sagen der Juden*. Se spune acolo:

Teraphim-ii erau idoli care se făceau în felul următor. Se tăia capul unui om, care trebuia să fie primul născut, şi i se smulgea părul. Capul era apoi presărat cu sare şi uns cu untdelemn. Apoi se lua o placă mică de aramă sau de aur, se scria pe ea numele unui idol şi se vâra sub limba capului tăiat. Capul era aşezat într-o încăpere, se aprindeau lumânări dinaintea lui şi se îngenunchea în faţa lui. Şi se întâmpla că dacă se îngenunchea în faţa lui, capul începea să vorbească şi răspundea la toate întrebările care i se puneau.[124]

369 E vorba evident de o paralelă la ritualul harranic al capului. Smulgerea părului pare să fie importantă, căci este echivalentul scalpării sau tunderii şi deci al misterului renaşterii. Nu e de negândit ca ţeasta pleşuvă să fi fost mai târziu acoperită de o perucă, cu prilejul vreunui rit de reînnoire, aşa cum se relatează şi despre Egipt.

370 Există o anumită probabilitate ca această procedură magică să aibă o origine primitivă. Datorez scriitorului sud-african Laurens van der Post următoarea relatare:

Tribul despre care vorbim este o ramură a marii naţiuni svazi, o populaţie din Bantu. Când, cu câţiva ani în urmă, a murit căpetenia bătrână, i-a urmat fiul său, un bărbat tânăr cu un caracter slab. S-a dovedit curând atât

* Am tradus după textul german. Versiunea Bib.S. sună: „Micol a luat un idol şi l-a pus în pat, a pus o piele de capră pe capul lui şi l-a învelit cu o haină.“ (*N. t.*)

124 Josef Bin Gorion, *Die Sagen der Juden*, p. 325. Dr. Rikwah Schärf mi-a atras cu bunăvoinţă atenţia asupra acestei tradiţii.

de incapabil, încât unchii săi au convocat o adunare a bătrânilor tribului. Au luat hotărârea că trebuie să se întâmple ceva care să-l facă pe conducătorul lor mai puternic, şi în acest scop s-au consultat cu vracii tribului. Aceştia l-au tratat cu „remedii". Dar „tratamentul" n-a dat rezultat. A avut loc o a doua adunare, şi la ea bătrânii au hotărât să le ceară vracilor să-i aplice căpeteniei cele mai puternice remedii, căci situaţia politică devenea treptat critică şi prestigiul ca şi autoritatea stăpânitorului se destrămau rapid.

Ca urmare a hotărârii s-a ales un frate vitreg al căpeteniei, un băiat de doisprezece ani, spre a sluji ca material de pornire pentru „remediu". Într-o după-amiază, vraciul s-a dus pe islaz unde băiatul păştea vitele şi l-a atras într-o discuţie. Apoi şi-a presărat dintr-un corn în palmă nişte pulbere pe care cu ajutorul unei trestii i l-a suflat băiatului în urechi şi în nas. Un martor ocular mi-a povestit că după asta băiatul a început să se clatine şi apoi a căzut la pământ, tremurând din tot corpul. După care a fost dus la râu şi legat de o rădăcină de copac. De asemenea, pe tot ce era în preajma lui, vrăjitorul a suflat cu aceeaşi pulbere, în vreme ce spunea: „Acest om nu va mai mânca nimic de-aici încolo decât pământ şi rădăcini." Băiatul a rămas acolo pe albia râului nouă luni. Unii oameni spuneau că i se construise o cuşcă prin care băiatul era ţinut ore întregi în apă, în aşa fel încât apa să curgă peste el şi să-l albească. Alţii relatau că l-au văzut umblând pe fundul apei în patru labe. Deşi la doar o sută de yarzi distanţă de acest loc se afla o şcoală a misionarilor, oamenii erau atât de înspăimântaţi, încât nimeni, afară de cei cărora li se încredinţase îndeplinirea ritualului, n-a îndrăznit să se apropie de băiat. Toţi au fost de acord că la sfârşitul celor nouă luni acest băiat, bine alimentat şi sănătos, a devenit ca un animal, iar pielea lui s-a făcut albă. O femeie spunea: „Ochii lui erau albi şi corpul lui era alb ca hârtia albă."

Când s-a apropiat timpul ca băiatul să fie omorât, a fost chemat un vraci bătrân în *kraal*-ul* căpeteniei şi i s-a cerut să consulte spiritele tribului. Ca să facă asta s-a dus în *kraal*-ul animalelor şi a stat acolo de vorbă cu spiritele. Apoi a ales un taur spre a fi tăiat, şi după ce acesta a fost tăiat s-a dus din nou în coliba căpeteniei. Acolo i s-au dat părţi din corpul băiatului (între timp omorât); mai întâi mâna vârâtă într-un sac, apoi degetul mare şi un

* *Kraal* < ol. *kraal*, mărgea, perlă. Înseamnă aşezare în cerc sau semicerc la triburile africane; de asemenea, ocol pentru vite şi gospodărie ca unitate minimală de organizare socială. (*N. t.*)

deget de la picioare. Vraciul a tăiat nasul, urechile şi buzele mortului, le-a amestecat cu „remedii“ şi a pus totul la fiert, deasupra focului, într-o oală de pământ ciobită. A vârât în pământ de ambele părţi ale oalei câte o suliţă. Apoi cele douăsprezece persoane de faţă, inclusiv căpetenia, s-au aplecat deasupra oalei şi-au inspirat adânc aburul, şi-au băgat degetele în terci şi şi le-au lins. Toţi au făcut aşa, în afară de mama băiatului care era şi ea acolo. Ea a inhalat, dar a refuzat să-şi bage degetele în oală. Din restul corpului, vraciul a făcut un fel de aşa-zisă pâine, cu care urma să fie tratată recolta tribului.

371 Acest ritual magic, deşi nu reprezintă propriu-zis misterul capului, are diferite lucruri în comun cu practicile descrise mai înainte: corpul este macerat, respectiv transformat prin scufundarea lui îndelungată. Victima este omorâtă. Părţi importante din cap constituie un ingredient special al remediului „întăritor“, destinat căpeteniei şi celor din imediata sa apropiere. Corpul este prelucrat şi preschimbat într-un soi de „pâine“, gândită şi ca „remediu întăritor“ pentru plantele nutritive ale tribului. Ritualul este un proces de transformare, respectiv un fel de renaştere după o incubaţie de nouă luni în apă. Laurens van der Post e de părere că „albirea“[125] are drept scop egalarea omului alb care deţine puterea politică. Mă alătur acestei păreri, cu observaţia că vopsirea cu argilă albă semnifică în multe locuri transformarea în spiritele strămoşilor, la fel ca invizibilizarea neofiţilor în ţinutul Nandi, unde aceştia se preumblă în colibe de iarbă, portabile, de formă conică, făcându-şi astfel cunoscută invizibilitatea.

372 Cultul craniului este o practică primitivă foarte răspândită. În Melanezia şi Polinezia, craniile sunt în principal cele care mijlocesc relaţia cu spiritele sau care servesc de pavăze sfinte, ca de exemplu capul lui Osiris în Egipt. Printre relicvele sfinţilor, capul joacă, de asemenea, un rol considerabil. Ar duce prea departe să intru aici în detalii privind cultul craniilor. Trimit de aceea la bibliografie.[126] Vreau doar să subliniez că urechile, nasurile şi gura pot reprezenta ca *pars*

125 Cf. „albedo“ alchimic şi „homo albus“ pomenit mai sus.
126 Hastings, *Encyclopaedia* VI, col. 535 şi urm.

pro toto capul, împrejurare ilustrată de multe exemple. De asemenea, capul sau părţi ale lui (creierul!) slujesc de hrană eficientă magic sau ca mijloc de sporire a fertilităţii ogoarelor.

E cu deosebire important pentru tradiţia alchimică faptul că şi în 373
Grecia era cunoscut oracolul capului. Astfel AELIAN[127] relatează despre Cleomenes din Sparta că păstra capul prietenului său Arhonides într-o oală cu miere şi-l consulta ca oracol. Acelaşi lucru se afirmă despre capul lui Orfeu[128]: acel ψυχή, al cărui sediu era în cap, corespunde „inconştientului" modern, şi anume pe acea treaptă de dezvoltare, pe care conştiinţa era localizată prin θυμός şi prin φρένες în piept, respectiv în regiunea inimii. De aceea expresia lui PINDAR pentru suflet „αἰωνος εἴδθλον" (imaginea eonului) este atât de semnificativă, căci inconştientul colectiv nu dă doar „oracole", ci reprezintă şi microcosmosul.

Nu există indicii cu privire la izvoarele viziunilor lui ZOSIMOS. S-ar 374
zice că e vorba în parte de tradiţii, în parte de formaţiuni fantasmatice spontane, care izvorăsc însă din aceleaşi baze arhetipale din care au ieşit şi primele. După cum arată exemplele mele, conţinutul simbolic al viziunilor stranii ale lui ZOSIMOS nu este nicidecum un caz izolat, ci este intim împletit atât cu reprezentări mai vechi, pe care parţial sigur, parţial posibil ZOSIMOS le-a cunoscut, cât şi cu paralele a căror vechime e greu definibilă şi care i-au influenţat şi pe alchimişti multe secole de-a rândul. Gândirea religioasă a primelor secole creştine nu e fără legătură cu spiritul alchimiei, ci există fire care duc într-acolo şi-ncoace, după cum mai târziu acesta a stimulat şi filosofia naturii. Către sfârşitul secolului al XVI-lea opus-ul alchimic a fost reprezentat până şi sub forma *liturghiei*. Autorul acestei acrobaţii a fost alchimistul maghiar MELCHIOR CIBINENSIS. Am amintit de această paralelă în alt context şi trimit la nota de subsol de-acolo.[129]

În viziunile lui ZOSIMOS *hiereus*, devenit *pneuma*, reprezintă 375
procesul de transformare al naturii şi jocul forţelor naturale contrare. Filosofia clasică chineză a formulat acest proces ca o conlucrare

127 *Varia historia* XII, 8 [în ONIANS, p. 101].
128 ONIANS, *The Origines of European Thought*, pp. 101 şi urm.
129 [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [GW XII, par. 480 şi urm.].

enantiodromică dintre *yang* și *yin*.[130] Personificările și simbolurile curioase, care sunt însă caracteristice nu numai pentru aceste viziuni, ci și pentru alchimie în genere, ne arată, nu numai și ele, ci o fac în primul rând, că e vorba de un proces psihic care se desfășoară mai cu seamă în inconștient și de aceea poate fi conștientizat prin vis sau prin viziune. În vremurile acelea, ca și multe secole mai târziu, n-au existat o concepție despre inconștient și nici noțiunea de inconștient. Conținuturi care ar fi putut fi resimțite ca inconștiente erau proiectate în obiect, respectiv erau considerate ca fiind aparent obiecte sau calități ale naturii și nu erau identificate ca fenomene sufletești lăuntrice. Tocmai la Zosimos există nu puține dovezi că el își dădea limpede seama de latura spirituală sau mistică a artei sale filosofice. Dar considera că ceea ce el percepea nu era de natură psihică, ci era un spirit înrădăcinat în lucrurile naturale, nu în sufletul omului. Despiritualizarea naturii a fost rezervată științei moderne a naturii, cu așa-zisa ei cunoaștere obiectivă a materiei. Toate proiecțiile antropomorfe au fost retrase din obiect, ceea ce a dus, pe de o parte, la limitarea într-o măsură nemaivăzută până atunci[131] a identității mistice dintre om și natură, pe de altă parte, datorită readucerii proiecțiilor în suflet, s-a produs o asemenea însuflețire a inconștientului, încât epoca mai nouă n-a mai putut să nu postuleze existența unui psihic inconștient. Primele începuturi în această direcție se văd deja la Leibniz și Kant, și apoi într-un ritm din ce în ce mai accelerat la Schelling, Carus și von Hartmann și până la psihologia modernă care s-a lepădat și de ultimele pretenții ale psihologilor filosofi, limitând ideea de existență psihică la enunțul psihologic, adică la fenomenologia psihologică. În măsura în care desfășurarea dramatică a liturghiei reprezintă moartea, jertfirea și reînvierea unui zeu, precum și includerea și participarea preotului și a comunității de cult, fenomenologia ei poate fi pusă în relație cu obiceiuri cultice principial asemănătoare, chiar dacă primitive. În acest caz trebuie să ținem

130 Cf. aici exemplul clasic al lui *I Ching* (ed. de Richard Wilhelm, 1924).

131 Identitate „mistică", respectiv *inconștientă* există în orice caz de proiecție, deoarece conținutul proiectat creează în obiectul străin în sine o înrudire aparentă dintre acesta și subiect.

seamă de faptul că sentimentul percepe ca neplăcută „comparaţia dintre mic şi mare“. Cunoscând sufletul primitiv, pot să subliniez că „fiorurile sacre“ ale omului civilizat nu se deosebesc esenţial de acelea ale primitivului şi că zeul prezent şi activ în mister este pentru amândoi o taină. Chiar dacă deosebirile exterioare sunt absolut flagrante, nu trebuie din această pricină să se treacă totuşi cu vederea asemănarea sau identitatea lor de sens.

4
DESPRE PSIHOLOGIA LITURGHIEI

A. Generalităţi despre jertfa liturgică

376 Dacă prezentând ritualul transsubstanţierii în capitolul al II-lea am urmat interpretarea ecleziastică, aici o voi examina pe aceasta din unghi psihologic ca simbol. Ca metodă, acest procedeu nu înseamnă o evaluare a conţinuturilor credinţei. Chiar dacă ştiinţa critică e obligată să-şi menţină punctul de vedere după care a opina, a aprecia, a crede nu instituie altă situaţie reală în afară de una psihologică, trebuie totuşi să se ţină seama că astfel nu apare doar un nimic, ci că mai degrabă se conferă expresie unei realităţi psihice, anume celei care stă, de o manieră empiric sesizabilă, la baza mărturisirii de credinţă sau la baza ritualului. Dacă psihologia „explică" o mărturisire de acest fel, atunci, în primul rând, obiectului ei nu i se răpeşte realitatea, ci, dimpotrivă, i se recunoaşte o realitate psihică, iar în al doilea rând, mărturisirii concepute metafizic nu i se substituie un alt temei, căci ea a fost deja dintotdeauna un fenomen psihic. Calificarea specială, de „metafizică", a mărturisirii vrea să spună că obiectul ei, dincolo de forma lui de manifestare psihică, este sustras sferei de acţiune a percepţiei şi a intelectului şi, ca atare, nu poate fi evaluat. Orice ştiinţă îşi atinge limita când ajunge la incognoscibil. Dar o ştiinţă nu ar fi ştiinţă dacă şi-ar considera ca definitivă graniţa, de fiecare dată provizorie, şi ar nega existenţa a ceea ce trece dincolo de ea. Nicio ştiinţă nu îşi consideră ipoteza drept adevăr definitiv.

Explicaţia psihologică vine tot atât de puţin în contradicţie cu 377
mărturisirea metafizică precum, de pildă, explicaţia fizică a materiei cu natura ei (încă necunoscută sau de necunoscut). Premisa credinţei în sine are realitatea unui fapt psihic. Dar nu putem să ştim pur şi simplu ceea ce instituim cu noţiunea de „psihic", căci psihologia este în situaţia nefericită în care observatorul şi obiectul observat sunt în cele din urmă identici. Pentru ei nu există, din păcate, un punct arhimedic exterior, căci toate percepţiile sunt de natură psihică, iar noi nu cunoaştem decât indirect ceea ce nu e psihic.

Evenimentul ritual în liturghie are un aspect dublu, unul uman 378
şi altul divin. Văzute din perspectivă umană, darurile se aduc la altar lui Dumnezeu, ele reprezentând totodată autodăruirea preotului şi a comunităţii. Acţiunea rituală sfinţeşte darurile şi pe donatori. Ea aminteşte şi reprezintă Cina cea de Taină, Încarnarea, Patimile, Moartea şi Învierea. Această acţiune antropomorfă semnifică însă, văzută din perspectiva divinităţii, doar un fel de coajă exterioară sau de cochilie, în care are loc nu o acţiune omenească, ci una divină. Pentru o clipă, viaţa veşnic prezentă în atemporalitate a lui Christos devine vizibilă şi se desfăşoară în succesiune temporală, chiar dacă sub forma concentrată a acţiunii sacre: Christos se încarnează ca om sub specia substanţelor oferite; el suferă, este omorât, e pus în mormânt, sfărâmă puterea lumii de jos şi învie în slavă. În rostirea cuvintelor de consacrare intervine, acţionând în prezent, divinitatea însăşi care atestă astfel că evenimentele esenţiale ale liturghiei sunt un act haric, preotului revenindu-i doar funcţia de a sluji, la fel şi comunităţii şi substanţelor aduse ca ofrandă. Acestea sunt, toate, *causae ministeriales* ale evenimentului sacru. Prezenţa divinităţii înseşi îmbrăţişează aproape toate părţile actului sacrificial într-o unitate mistică, în aşa fel încât Dumnezeu însuşi este acela care prin substanţe, preot şi comunitate se oferă ca jertfă, iar sub figura omenească a fiului se autojertfeşte ca tată în vederea ispăşirii.

Deşi acest act este un eveniment intradivin veşnic, omenirea este 379
totuşi inclusă ca parte componentă indispensabilă, şi anume în felul următor: pe de-o parte, Dumnezeu însuşi îmbracă haina naturii umane, pe de altă parte, el are nevoie de participarea slujitoare a

preoților și a comunității, ba chiar a substanțelor materiale, pâinea și vinul, care au o semnificație specială în primul rând pentru om. Cu toate că Dumnezeu ca Tată și ca Fiu are aceeași natură, în timp, el apare, pe de-o parte, ca tată veșnic, pe de alta, ca om, cu o durată de viață pământească limitată. În această natură omenească a lui Dumnezeu este, în genere, implicată omenirea, motiv pentru care aceasta este inclusă în actul jertfei. După cum în actul jertfei divinitatea este „agens et patiens", tot așa este și omul, pe măsura capacității sale limitate. *Causa efficiens* a transsubstanțierii este un act haric spontan al lui Dumnezeu. Doctrina Bisericii insistă pe această concepție, care este chiar înclinată să atribuie acțiunea pregătitoare a preotului și existența ritualului mai degrabă impulsului divin decât naturii umane indolente implicate în păcatul originar.[132] Pentru înțelegerea psihologică a liturghiei, această concepție e de cea mai mare însemnătate. Orice precumpănire a aspectului magic al ritualului îl împinge pe acesta din urmă în proximitatea lăcomiei egotice de putere, exclusiv umane, ba chiar subumane a individului, și distruge astfel unitatea Bisericii ca *corpus mysticum*. Acolo unde, în schimb, ritualul este înțeles ca o acțiune a divinității înseși, omului care se implică în ea îi revine doar o importanță instrumentală („de slujire"). Concepția ecleziastică presupune de aceea următoarea situație psihologică: conștiința umană (reprezentată de preot și de comunitate) se confruntă cu un eveniment autonom („divin" și „atemporal"), desfășurat pe o bază transconștientă, care nu depinde în niciun fel de acțiunea umană, ba, dimpotrivă, o stimulează pe aceasta, copleșindu-l chiar și pe om și făcând din el prezentatorul evenimentului „divin". În acțiunea rituală omul se pune la dispoziția unei „eternități" autonome, adică a unei „eficiențe" existând dincolo de categoriile conștiinței — *si parva componere licet magnis* —, de exemplu cum un actor bun nu doar interpretează, ci se și lasă emoționat de geniul dramaturgului. Frumusețea acțiunii cultice este un rechizit indispensabil, căci omul nu-l slujește bine pe Dumnezeu dacă

132 Corespunzător lui *Ioan* 6, 44: „ ... nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum." [„Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl, Care M-a trimis..."]

nu-l slujeşte şi în frumuseţe. De aceea în cult nu există obiectivitate, căci utilitatea este o categorie exclusiv umană. Dar tot ceea ce e divin e *scop în sine* şi e singurul scop în sine pe care îl cunoaştem. Ce-i drept, felul în care o eternitate poate în genere să „acţioneze" este o întrebare pe care e preferabil să nu ne-o punem: ea nu are răspuns. De vreme ce în evenimentul liturgic omul este (de bunăvoie) instrument, el nu e în măsură să spună ceva despre mâna care îl conduce. Barosul nu găseşte în sine forţa care îl face să lovească. Evenimentul consacrării este esenţialmente un miracol şi aşa trebuie să şi fie, căci altminteri omul ar trebui să decidă fie dacă îl poate constrânge magic pe Dumnezeu să vină la el, fie dacă trebuie să se mire filosofic cum este oare cu putinţă ca ceea ce e etern să acţioneze, de vreme ce „acţiunea" este un proces în timp, cu început, mijloc şi sfârşit. Transsubstanţierea *trebuie* să fie un miracol pe care omul să nu-l înţeleagă sub niciun motiv. Este un *mysterium* în sensul de δεικνύμενον şi δρώμενον, de taină care e prezentată şi care acţionează. Omul obişnuit nu-şi dă seama ce anume îl poate determina să reprezinte un mister. El poate să facă acest lucru dacă şi atât timp cât este *cutremurat de mister*. Această cutremurare sau existenţă transconştientă resimţită şi acceptată a faptului cutremurător este miracolul prin excelenţă, un miracol real şi adevărat, dacă ne gândim ce anume este reprezentat. Ce oare, pentru numele Domnului, l-ar determina pe om să reprezinte o imposibilitate absolută? Ce anume l-ar constrânge, de-a lungul mileniilor, la o maximă încordare a spiritului, la plăsmuirea plină de iubire a frumuseţii, la evlavia cea mai adâncă, la autojertfire eroică, la o mare supunere? Ce altceva decât un miracol? Este un miracol de care omul nu dispune, căci de îndată ce vrea să-l producă el însuşi sau de îndată ce încearcă să filosofeze pe seama lui şi să-şi dea seama pe cale intelectuală de ce se întâmplă, a şi dispărut. Un miracol este acel lucru care îi stârneşte omului mirarea, căci îi pare inexplicabil. Într-adevăr, natura, chipurile cunoscută, a omului nu poate explica cum şi de ce acesta este obligat să facă astfel de declaraţii şi să aibă o astfel de credinţă. Trebuie să existe pentru asta un temei constrângător, dar care nu poate fi găsit nicidecum în experienţa obişnuită. Pentru existenţa acestui temei

pledează tocmai imposibilitatea afirmației. Aceasta este de fapt temeiul credinței, „prorsus credibile, quia ineptum“, după cum a formulat excelent TERTULLIAN[133] († în jur de 220). O opinie neverosimilă este grabnic supusă corectării. Mărturiile religioase sunt însă dintre cele mai neverosimile cu putință și se mențin de-a lungul mileniilor.[134] Cu forța lor vitală absolut neașteptată, ele atestă însă existența unei cauze suficiente, a cărei cunoaștere științifică s-a sustras până acum spiritului uman. Ca psiholog eu pot doar să trimit la existența fenomenului și să-mi exprim convingerea că pentru astfel de fenomene sufletești nu există explicații ieftine de tipul „nimic decât“.

380 Dublul aspect al liturghiei se exprimă nu doar în opoziția dintre acțiunea umană și cea divină, ci și în aspectul dublu al lui Dumnezeu și al Dumnezeului-om, care potrivit naturii lor sunt o unitate, dar în drama rituală reprezintă o dualitate. Fără această „dezbinare“ a lui Dumnezeu (dacă mi se îngăduie expresia), întregul act al jertfei ar fi de neimaginat și lipsit de actualitate. După concepția creștină, Dumnezeu n-a încetat niciodată să fie Dumnezeu atunci când a apărut în temporalitate sub formă umană. Doar Christosul ioaneic mărturisește: „Iar Eu și Tatăl Meu una suntem… Cel care m-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl.“ Și pe cruce fiind, Christos strigă: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?“[135] Această contradicție trebuie să existe dacă formula „Dumnezeu adevărat și om adevărat“ e psihologic corectă. Și dacă este corectă, atunci diferitele afirmații ale lui Christos nu sunt contradictorii. Adevărata hominitate este extrema depărtare și alteritate în raport cu Dumnezeu. „De profundis clamavi ad te, Domine“*– această mărturisire ni le arată pe amândouă, condiția depărtării și a apropierii, întunecarea extremă și totodată aprinderea scânteii divine. Dumnezeu își este în condiția

133 „ ... et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile.“ [„... și a murit Fiul lui Dumnezeu, desigur, de crezare, fiindcă e absurd; chiar îngropat, a înviat; este sigur, fiind imposibil.“] (*De carne Christi*, 5, în Migne PL II, col. 761.)

134 Îndrăzneala, chiar periculozitatea argumentului lui TERTULLIAN sunt incontestabile, dar nu sunt un contraargument la corectitudinea lui psihologică.

135 *Ioan* 10, 30; 14, 9, Biblia lui LUTHER; *Marcu* 15, 34.

* *Psalmul* 129, 1: „Dintru adâncuri am strigat către Tine, Doamne.“ (*N. t.*)

sa umană sie însuşi atât de îndepărtat, încât trebuie, cu deplină dăruire, să se caute din nou pe sine. Ce s-ar întâmpla cu totalitatea lui Dumnezeu, dacă el n-ar putea fi şi acel „cu totul altfel"? Cred, drept urmare, că, având aceeaşi legitimitate psihologică, *nous*-ul gnostic, ajuns în puterea naturii, a preluat figura întunecimii htonice a şarpelui, iar omul maniheist primordial, în aceeaşi situaţie, chiar însuşirile diavolului. În budismul tibetan zeii au în general o figură valabilă şi una mânioasă, căci ei stăpânesc peste toate regnurile. Dezbinarea lui Dumnezeu în divinitate şi umanitate, precum şi reîntoarcerea lui la sine însuşi în actul jertfei conţin învăţătura, consolatoare pentru om, după care în întunecimea acestuia este ascunsă o lumină, care se va întoarce cândva la sursa ei, ba chiar va vrea să coboare şi în tenebre spre a-i elibera de-acolo pe cei legaţi în întuneric şi a-i aduce la lumina veşnică. Aceasta este deja o învăţătură precreştină despre omul de lumină originar, ἄνθρωπος sau omul primordial, pe care spusele lui Christos din Evanghelii îl considerau deja unanim cunoscut.

B. Despre semnificaţia psihologică a jertfei

a) Ofrandele

În cartea sa *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, 381
Kramp observă următoarele în legătură cu substanţele simbolizatoare:

> … pâinea şi vinul sunt nu doar hrana obişnuită a unei mari părţi a omenirii, ci ele se pot obţine pe întreg pământul (ceea ce pentru răspândirea în lume a creştinismului e de cea mai mare importanţă). Apoi amândouă constituie hrana perfectă a omului, care pentru subzistenţa sa are nevoie de hrană solidă şi lichidă. Deoarece pot fi considerate hrana tipică a omului, ele sunt cele mai potrivite să slujească personalităţii umane ca simbol al vieţii omeneşti; un element important pentru simbolul ofrandei.[136]

136 *Loc. cit.*, pp. 54 şi urm.

382 Ce-i drept, nu e chiar evident în ce măsură tocmai pâinea și vinul trebuie să fie un „simbol al vieții omenești și al personalității umane". Această interpretare apare ca o concluzie a sensului special pe care aceste substanțe îl au în liturghie. Ceea ce însă ar fi un merit ar textului liturghiei și nu al substanțelor în sine, dacă ne-am fi gândit cu greu că pâinea și vinul în sine ar putea semnifica viața sau chiar personalitatea umană. Însă în măsura în care pâinea și vinul sunt produse culturale, ele exprimă tocmai efortul omenesc corespunzător. Ele reprezintă o anumită prestație culturală care constă în atenție, răbdare, sârguință, dăruire și muncă anevoioasă. Expresia „pâinea cea de toate zilele" semnifică întreaga grijă a omului față de existența sa. Producând pâinea, el își asigură viața. Dar în măsura în care el „nu trăiește doar din pâine", acesteia i se alătură adecvat vinul, a cărui cultură i-a cerut dintotdeauna omului un interes deosebit și un efort corespunzător. Vinul este astfel, și el, expresia prestației culturale. Acolo unde există culturi de cereale și de viță-de-vie, domină viața civilizată. Unde nu există culturi de cereale și viță-de-vie, stăpânește lipsa de cultură a nomazilor și a vânătorilor.

383 În ofranda de pâine și vin se jertfește în primul rând produsul cultural, în oarecare măsură lucrul cel mai bun pe care hărnicia omenească îl produce. „Lucrul cel mai bun" este însă produs de „ceea ce e mai bun în om", anume de conștiinciozitatea și dăruirea sa. Produsele culturale pot de aceea să reprezinte lesne și condiția psihologică a producerii lor, anume tocmai acele virtuți care îl califică în genere pe om în vederea prestației culturale.[137]

384 În ceea ce privește natura specială a substanțelor, pâinea este fără îndoială un mijloc de hrană. Vinul „întărește", ce-i drept, așa cum afirmă glasul poporului, dar în alt sens decât ca mijloc de hrană. El stimulează și „bucură inima omului" grație unei substanțe volatile, numite dintotdeauna „spirit". Spre deosebire de apa inofensivă, el este

137 Legitimitatea acestei concluzii se sprijină pe faptul că orice simbol are o origine obiectivă și una subiectivă (referitoare la psihic), motiv pentru care poate fi interpretat atât la „nivelul obiectului", cât și la „nivelul subiectului". Această considerație e importantă în analiza practică a viselor. Vezi [Jung,] *Psychologische Typen*, Definitionen. [GW VI.]

de aceea o băutură „entuziasmantă“, căci în el locuieşte un „spirit“ sau un „zeu“, care produce extazele beţiei. Miracolul vinului de la Cana a fost totodată miracolul templelor lui Dionysos şi are un sens adânc atunci când, pe potirul euharistic din Damasc, Christos tronează printre cârceii de viţă-de-vie ca un Dionysos.[138] După cum pâinea reprezintă mijlocul fizic de existenţă, vinul îl reprezintă pe cel spiritual. De aceea jertfirea pâinii şi a vinului semnifică ofranda unei prestaţii culturale atât fizice, cât şi spirituale.

Pe cât de mult şi-a resimţit omul consumul de grijă şi efort, pe atât 385
de puţin s-a putut sustrage observaţiei că plantele sale de cultură cresc şi prosperă pe baza unor legi proprii, lăuntrice, sau că în ele este un agent, o forţă eficientă, care a fost comparată cu suflul vital sau spiritul vieţii. Frazer a denumit pe bună dreptate acest principiu „spirit of the corn“. Desigur, era nevoie de iniţiativa şi de munca umană, dar şi mai necesar i se părea omului primitiv să îndeplinească corect şi cu grijă acele ceremonii care întreţineau, întăreau sau invocau bunăvoinţa numenului plantelor de cultură.[139] Astfel, de grâu şi de viţa-de-vie e ataşat ceva ca un fel de suflet propriu, un principiu vital propriu care le califică să reprezinte nu doar prestaţia culturală umană, ci şi pe acel zeu care moare şi renaşte după sezon şi care este spiritul lor vital. Niciun simbol nu este „simplu“. Simple sunt doar semnele şi alegoriile. Simbolul acoperă întotdeauna o stare de fapt complicată, situată dincolo de noţiunile limbii într-un fel care o face imposibil de exprimat.[140] Astfel, în cazul simbolului grâului şi al viţei-de-vie avem de-a face cu patru straturi de sens:

1. ca produse agrare
2. ca produse ale unei preparări speciale (pâinea din grâu, vinul din struguri)
3. ca expresie a prestaţiei psihologice (efort, hărnicie, răbdare, dăruire etc.) şi, în genere, a forţei vitale a omului
4. ca apariţie a manei sau a demonului vegetaţiei.

138 Alte materiale la Esler, *Orpheus — the Fisher*, pp. 280 şi urm.

139 Tot aşa, la vânătoare sunt mai importante decât vânătoarea însăşi „les rites d'entrée“, căci de ele depinde succesul sau insuccesul vânătorii.

140 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Symbol“. [GW VI.]

386 Din această alăturare se poate lesne vedea că e nevoie de un simbol care să desemneze o stare de fapt atât de complicată fizic şi psihic. Formula simbolică cea mai simplă este de aceea „pâine şi vin", în înţelesul iniţial complex pe care aceste noţiuni le-au avut întotdeauna în agricultură.

b) Jertfa

387 După cum am văzut din cele de mai sus, ofranda este simbolică, adică se referă la tot ceea ce este exprimat prin simbol, anume produsul fizic, substanţa preparată, prestaţia sufletească a omului şi principiul vital autonom de natură demonică, specific plantei de cultură. Valoarea ofrandei este sporită prin faptul că ea este lucrul cel mai bun sau este un prim rod. Se adaugă faptul că în special grâul semnifică manifestarea vizibilă a numenului divin murind şi renăscând, iar vinul prezenţa unui *pneuma* promiţător de îmbătare şi extaz.[141] Antichitatea l-a interpretat pe acesta din urmă ca fiind Dionysos şi în special Dionysos-Zagreus pătimitorul, a cărui substanţă divină e răspândită în toată natura. Ceea ce se jertfeşte deci sub forma pâinii şi a vinului este, pe scurt, *natura*, *omul* şi *Dumnezeu* adunaţi în unitatea darului simbolic.

388 Aducerea unei astfel de ofrande ridică firesc întrebarea: poate, în genere, omul să ofere un astfel de dar? Ţine, în genere, această posibilitate de resortul său psihic? Biserica răspunde negativ la această întrebare când stabileşte că preotul jertfitor e însuşi Christos. Dar în măsura în care omenirea este inclusă, cum am văzut în această ofrandă, Biserica răspunde afirmativ la întrebare, ce-i drept, condiţionat. De partea celui care jertfeşte găsim, de asemenea, o situaţie simbolică complicată: simbolul este anume Christos, cel care jertfeşte şi este jertfit totodată. Şi acest simbol este polisemic şi vom încerca mai jos să-l analizăm.

389 Acţiunea jertfei constă mai întâi în oferirea unui lucru care îmi aparţine. Tot ceea ce îmi aparţine poartă pecetea lui „a fi al meu", anume a unei identităţi subtile cu Eul meu. Anumite limbi primitive

141 Cf. LEISEGANG, *Der Heilige Geist*, pp. 248 şi urm.

exprimă acest lucru intuitiv prin aceea că, de pildă, ataşează cuvântului canoe sufixul care semnifică faptul de a fi însufleţit, asta când obiectul îmi aparţine mie, nu şi când îi aparţine altuia. Această apartenenţă la personalitatea mea a tuturor lucrurilor care poartă pecetea lui „a fi al meu“ a fost numită foarte nimerit de Lévy-Bruhl „participation mystique“.[142] E vorba de o identitate inconştientă, iraţională care derivă din faptul că tot ceea ce vine în atingere cu noi nu este doar el însuşi, ci este totodată şi un simbol. Simbolizarea apare prin aceea că orice om are conţinuturi inconştiente şi, în al doilea rând, că orice lucru are şi latura lui necunoscută, de pildă ceasul meu. Cine, dacă nu este ceasornicar, îndrăzneşte să afirme că ştie cum funcţionează mecanismul ceasului meu de buzunar? Şi care ceasornicar, dacă nu e întâmplător mineralog sau fizician, cunoaşte structura moleculară a oţelului limbilor ceasului? Şi care mineralog ştie să repare un ceas? Dar când apar două necunoscute, ele nu se mai pot deosebi. Necunoscuta din om şi necunoscuta din lucru se identifică. Apare o identitate psihică, ce poate lua ocazional forme groteşti. De ceea ce este al „meu“, un altul nu are voie să se atingă, nemaivorbind să-l utilizeze. Suntem jigniţi dacă nu se manifestă suficient respect pentru lucrurile „mele“. Doi rikşa-kuli chinezi, de pildă, au început să se certe vehement, iar când s-a trecut la fapte unul dintre ei i-a dat celuilalt un picior, prin care conflictul s-a rezolvat. Conţinuturile noastre inconştiente sunt, pe toată durata lor, proiectate, şi anume în tot ceea ce se numeşte al „meu“, fie lucruri, fie animale ori oameni. Şi în măsura în care obiectele posedate de „mine“ sunt purtătoare de proiecţii, ele sunt mai mult decât ceea ce sunt în sine, şi funcţionează ca atare. Ele sunt polisemantice şi de aceea simbolice, fapt care, bineînţeles, e rareori conştientizat sau nu e niciodată. Psihicul nostru se întinde în realitate mult dincolo de limitele conştiinţei, ceea ce un anume alchimist pare să fi ştiut, atunci când afirma că sufletul este în cea mai mare parte în afara omului.[143]

142 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

143 „ ... anima, quae extra corpus multa profundissima imaginatur „ [... „sufletul care, în afara trupului, îşi închipuie multe lucruri extrem de profunde“]. (SENDIVOGIUS, *De sulphure*, sec. al XVI-lea, în *Mus. herm.*, p. 617.)

390 Ceea ce dau dintr-al meu este deja în sine un simbol, adică o polisemie, dar din cauza nonconștienței caracterului său simbolic atârnă de Eul meu, fiind o parte a personalității mele. De aceea de orice dar se leagă o pretenție, sonoră sau silențioasă. Că vrem sau nu, întotdeauna este un „do ut des" [„îți dau ca să-mi dai"]. Darul semnifică de aceea o intenție personală, căci în sine simplul act de a da nu este o jertfă. El devine o jertfă abia atunci când, odată cu darul, se jertfește intenția legată de acesta a lui „do ut des", adică se renunță la ea. Dacă pretinde să fie o jertfă, darul trebuie dat așa ca și cum ar urma să fie distrus.[144] Abia atunci apare posibilitatea ca pretenția egoistă să fie anulată. Dacă pâinea și vinul s-ar da pur și simplu fără conștiința unei pretenții egoiste, neștiința nu ar fi o scuză, ci, dimpotrivă, o garanție a existenței unei pretenții ascunse. Din cauza naturii categoric egoiste a pretenției, ofranda ar avea negreșit caracterul unei acțiuni magice propițiatoare, cu scopul nemărturisit și cu așteptarea tăcută de a fi astfel cumpărată bunăvoința lui Dumnezeu. Pentru a se evita aparența lipsei de valoare etică a jertfei, trebuie ca identitatea existentă cu darul să fie conștientizată cel puțin atât cât să se recunoască în ce măsură ofertantul se oferă pe sine odată cu darul. Adică, din situația naturală a identității cu ceea ce este al „meu" se dezvoltă obligația etică de a se jertfi pe sine sau a jertfi părți din sine, identice cu darul. Trebuie să știm că ne dăm sau ne predăm pe noi înșine, și că de acest lucru se leagă întotdeauna pretenții corespunzătoare, cu atât mai mult cu cât știm mai puțin de ele. Abia această conștientizare garantează că darul este într-adevăr o jertfă. Dacă știu sau accept că mă dau pe mine însumi sau mă jertfesc și pentru asta nu vreau să fiu plătit, atunci mi-am jertfit pretenția, adică o parte din mine însumi. De aceea orice dăruire fără pretenție este în orice privință o dăruire *à fonds perdu*, o jertfă de sine. Dăruirea obișnuită care nu este plătită este resimțită ca o pierdere. Jertfa trebuie să fie însă o pierdere, pentru ca pretenția egoistă să nu mai existe în mod sigur. Darul trebuie deci dat, așa cum s-a spus, ca și cum ar urma să fie distrus. Deoarece el nu mă reprezintă decât pe mine, m-am distrus

144 O paralelă la asta este distrugerea totală a ofrandei prin ardere, prin apă sau aruncare în prăpăstii.

prin el pe mine, adică am renunţat la mine fără să aştept ceva. Această pierdere intenţionată însă, în măsura în care e văzută dintr-o altă perspectivă, nu este o pierdere reală, ci, dimpotrivă, un câştig, căci *a-te-putea-jertfi dovedeşte a te-avea*. Nimeni nu poate da ceea ce nu are. Cine se poate deci jertfi, adică cine poate să renunţe la pretenţia lui, trebuie să fi avut această pretenţie, adică trebuie să fi fost conştient de ea. Acest lucru presupune un act de autocunoaştere, fără de care tocmai astfel de pretenţii rămân inconştiente. De aceea ritualul transsubstanţierii în liturghie este în mod logic precedat de mărturisirea păcatelor. Prin autoexaminare, trebuie conştientizată pretenţia legată de dar, şi aceasta trebuie „jertfită" conştient, altminteri darul nu este jertfă. Prin jertfă dovedim că ne avem, căci jertfa nu este un a-ne-lăsa-luaţi, ci este o renunţare voită şi conştientă, care atestă faptul că putem dispune de noi înşine, adică de Eul nostru. Astfel, Eul devine obiectul acţiunii morale, căci atunci „eu" decid din perspectiva unei instanţe *supraordonate ipseităţii mele*. Eu decid cumva împotriva „Eului" meu şi anulez pretenţia mea. Posibilitatea autoanulării este un fapt empiric pe care îl stabilesc psihologic, dar refuz să-l discut filosofic. Psihologic, el vrea să spună că Eul este o mărime relativă care poate fi oricând subsumată unor instanţe oarecare supraordonate. Aceste instanţe nu sunt de considerat *eo ipso* egale cu conştiinţa morală colectivă, aşa cum considera Freud Supraeul său, ci mai degrabă cu condiţiile psihice, care există aprioric în om şi care nu pot fi dobândite empiric. În spatele omului nu se află nici opinia publică, nici codul moral general[145], ci acea personalitate care îi este încă necunoscută. După cum omul este încă ceea ce a fost, el este întotdeauna şi ceea ce urmează să fie. Conştiinţa nu cuprinde totalitatea omului, căci aceasta rezidă, pe de-o parte, în conţinuturile sale

145 Dacă în spatele omului n-ar fi într-adevăr nimic altceva decât o normă colectivă de valoare, pe de-o parte, pe de alta pulsiunile naturale, atunci orice străpungere a normei morale nu ar fi decât o revoltă a fiinţei instinctuale. Astfel, înnoirile valoroase şi pline de sens ar fi imposibile, căci instinctele sunt tot ceea ce e mai vechi şi mai conservator în om. Această opinie uită de pulsiunea creatoare, care se poate comporta, ce-i drept, ca un instinct, dar, în schimb, este o curiozitate a naturii, limitată aproape exclusiv la *homo sapiens*.

conștiente, pe de alta însă, și în inconștientul său de întindere nedeterminată, căruia deci nu-i putem stabili limitele. În această totalitate conștiința este poate ca un cerc mic într-unul mai mare. De aici faptul că există posibilitatea obiectualizării „Eului", respectiv a apariției treptate în cursul evoluției a unei personalități mai cuprinzătoare care să ia Eul în stăpânire. Acest spor de personalitate izvorăște din inconștient, ale cărui limite nu sunt jalonabile. Ca urmare, și volumul personalității treptat realizate este nelimitat. Ea însă este individuală, în opoziție severă cu Supraeul lui Freud. Ea este chiar individualitatea în cel mai înalt sens, și de aceea teoretic limitată, căci o ființă individuală nu poate avea toate calitățile. (Am denumit individuație procesul realizării.) În măsura în care personalitatea este încă potențială, ea poate fi desemnată ca fiind transcendentă, și în măsura în care este inconștientă, ea este nediferențiabilă de tot ceea ce conțin proiecțiile ei, adică este identică cu o parte considerabilă a vecinătății ei, ceea ce corespunde acelei „participation mystique" descrise mai sus. Această împrejurare este practic de mare importanță în măsura în care simbolurile particulare prin care această entitate se exprimă în vise sunt astfel explicabile. Mă refer la simbolurile cosmice și la cele ale lumii înconjurătoare. Aceste fapte constituie baza psihologică a reprezentării omului ca microcosm, care prin componentele caracteriale exprimate astrologic este, după cum se știe, legat de macrocosm.

391 Termenul de „Sine" îmi pare o denumire mai potrivită pentru fundalul inconștient, al cărui exponent în conștiință este Eul. Acesta se raportează la Sine ca *patiens* la *agens*, sau ca obiectul la subiect, căci determinările care pornesc de la Sine sunt mai cuprinzătoare și de aceea superioare Eului. La fel ca inconștientul, Sinele este existentul aprioric, din care ia naștere Eul. El preformează ca să spun așa Eul. *Nu eu mă creez pe mine însumi, ci mai degrabă fac să mi se întâmple mie însumi.* Această psihologie este de o importanță principială pentru toate fenomenele religioase, motiv pentru care Ignațiu de Loyola l-a așezat, pe bună dreptate, ca *fundamentum*, în fruntea exercițiilor sale spirituale, pe „homo creatus est". Cu toate că această concepție este fundamentală, ea nu poate fi totuși decât o jumătate

din adevărul psihologic. Valabilitatea ei exclusivă ar fi însemnat determinism, căci omul, ca fiinţă doar creată dintr-o premisă inconştientă, sau în devenire, nu are libertate, iar conştiinţa nu are *raison d'être*. Aprecierea psihologică trebuie să ţină seamă că în ciuda oricăror constrângeri cauzale, omul posedă un sentiment al libertăţii care este identic cu autonomia conştiinţei. Deşi totul îi demonstrează Eului dependenţa şi predeterminarea, el nu poate fi totuşi convins că e lipsit în chip absolut de libertate. Trebuie, într-adevăr, să acceptăm că o conştiinţă absolut preformată şi un Eu total dependent ar fi un spectacol fără scop, căci la fel de bine, sau chiar mai bine, totul s-ar desfăşura inconştient. Existenţa conştiinţei Eului are sens doar dacă e liberă şi autonomă. Cu această constatare am formulat o antinomie, dar prin ea am schiţat şi o imagine corespunzătoare a relaţiilor efective. Diferenţele de grad în ce priveşte dependenţa şi libertatea sunt doar temporale, locale şi individuale. În realitate, ambele coexistă întotdeauna: supremaţia Sinelui şi hybrisul conştiinţei.

Prin conştientizarea soluţiei, acest conflict între conştiinţă şi in- 392
conştient este cel puţin mai la îndemână. Un astfel de act de conştientizare a unor situaţii inconştiente este presupus a fi în jertfa de sine. Eul trebuie să devină conştient de pretenţia sa, iar Sinele trebuie s-o anuleze, opunându-se Eului. Acest lucru se poate întâmpla în două feluri:

Îmi anulez mai întâi pretenţia, ţinând seamă de premisa morală 393
universală că pentru un dar nu trebuie să aşteptăm răsplată. În acest caz Sinele coincide cu opinia publică şi cu un cod general de morală. Sinele este atunci identic cu Supraeul lui Freud, este proiectat în condiţiile mediului şi de accea inconştient ca factor autonom.

În al doilea rând, îmi anulez pretenţia deoarece mă simt împins 394
în această direcţie, din motive lăuntrice nu foarte clare. Aceste motive nu-mi acordă o mulţumire morală specială, ci eventual simt chiar o rezistenţă faţă de ele. Trebuie să mă supun însă puterii care îmi reprimă pretenţia egoistă. În acest caz Sinele este „integrat", adică este retras din proiecţie şi devine perceptibil ca forţă sufletească determinantă. Obiecţia că în acest caz codul moral e pur şi simplu inconştient nu e valabilă, căci ştiu precis împotriva cărei critici morale mi-aş

impune intenția egoistă. Trebuie în orice caz să admitem că, dacă dorința Eului meu se ciocnește de norma morală, e dificil să evidențiem natura individuală a tendinței care reprimă. Dar dacă e vorba de o ciocnire de îndatoriri sau de acel caz a cărui paradigmă clasică este căsătoria lui Osea cu prostituata, atunci dorința Eului coincide cu codul moral, iar Osea ar putea să-l acuze pe Jahve de imoralitate. Sau gospodarul necredincios ar trebui să-și recunoască vina? Isus era în acest caz de altă părere.[146] Experiențe de acest fel sau asemănătoare ne arată limpede că Sinele nu poate fi pus pe același plan nici cu morala colectivă, nici cu instinctele naturale, ci trebuie interpretat ca o determinare individuală *sui generis*. Supraeul este un substitut necesar și inevitabil pentru experiența Sinelui.

395 Din această contrapunere reiese cu claritate faptul că nu doar atitudinile sunt diferite, ci și situațiile în care se ridică pretențiile sunt diferite. În primul caz trebuie să fie vorba de o situație care nu-l afectează direct și personal pe individ. În ultimul caz, în schimb, nu poate fi vorba decât de un dar foarte personal care îl implică în suferință pe donator, un caz în care e vorba într-adevăr de o autodepășire. Spre a exemplifica în cadrul nostru: în primul caz avem, de pildă, a face cu participarea la o liturghie, în al doilea, cu ceva în sensul jertfei filiale a lui Avraam sau al deciziei lui Christos din Grădina Ghetsimani. Prima este resimțită eventual foarte grav și e trăită cu evlavie, a doua însă e trăită în chip real.[147]

396 Atâta timp cât Sinele e inconștient, el corespunde Supraeului lui Freud și constituie o sursă constantă de conflicte morale. Dacă însă e retras din proiecții, adică nu mai reprezintă opinia altora, atunci știm că suntem propria noastră afirmație și negație. Atunci Sinele acționează ca o *unio oppositorum* și constituie cea mai directă experiență a divinității, care chiar poate fi sesizată psihologic.[148]

146 Cf. *logion*-ul deja citat al lui Isus: „Omule, dacă știi ce faci, ești mântuit, dacă nu știi, ești blestemat și ești un încălcător de lege". [În Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 37]

147 Spre a evita neînțelegerile, vreau să subliniez că nu mă refer decât la trăirea personală, și nu la aceea a misterului liturghiei care stă la baza convingerii religioase.

148 Cf. semnificația „simbolului unificator" în *Psychologische Typen* [GW VI, par. 315 și urm.].

c) Jertfitorul

Ceea ce jertfesc este pretenţia mea egoistă, act prin care mă dau 397
concomitent pe mine însumi. Orice jertfă este de aceea mai mult sau mai puţin o jertfă de sine. Gradul depinde de importanţa darului. Dacă darul îmi este foarte preţios şi priveşte sentimentul meu personal, pot să fiu sigur că renunţarea la pretenţia egoistă va provoca personalitatea Eului meu să se revolte. Pot fi, de asemenea, sigur că puterea care reprimă această pretenţie mă reprimă şi pe mine, prin urmare ea trebuie să fie Sinele. Sinele este deci acela care mă determină să jertfesc, care mă constrânge să jertfesc.[149] Sinele este jertfitorul, iar eu sunt darul jertfit, jertfa umană. Să ne transpunem o clipă în sufletul lui Avraam care urma să-şi jertfească singurul fiu la prea-puternica poruncă a lui Dumnezeu. Oare un tată în astfel de situaţie, dincolo de mila pentru fiul său, nu s-ar simţi el însuşi o jertfă şi n-ar simţi cuţitul de jertfă în propriul piept? Într-adevăr, el ar fi jertfitor şi jertfit totodată.

Deoarece relaţia Eului cu Sinele corespunde aceleia a fiului cu tatăl 398
său, se poate spune că Sinele, constrângând la autojertfire, săvârşeşte cu el însuşi un act sacrificial. Ceea ce înseamnă pentru noi acest act sacrificial ştim suficient de bine; dar ceea ce el înseamnă pentru Sine nu e atât de limpede. Deoarece Sinele este sesizabil doar în acte izolate, rămânând însă în totalitate ascuns, datorită naturii sale cuprinzătoare, putem trage concluzii doar din puţinul care poate fi aflat despre el. Am văzut că o jertfă are loc doar atunci când Sinele se jertfeşte, perceptibil şi cert, pe el însuşi. Îndrăznim să formulăm presupunerea că în măsura în care Sinele se comportă faţă de noi ca un tatăl faţă de fiul său, Sinele resimte jertfa noastră cumva ca o autojertfă. Prin autojertfă ne câştigăm pe noi înşine, ne câştigăm Sinele, căci avem doar ceea ce dăm. Dar ce câştigă Sinele? Vedem că iese în evidenţă, că se desprinde de proiecţiile inconştiente şi, cuprinzându-ne, intră

149 În filosofia indiană avem paralela Prajâpati şi Puruşa Nârâyana în care primul îi cere ultimului să se jertfească. Ambii sunt însă în esenţă identici. Pentru cererea de jertfire v. *Satapatha–Brâhmana* în *Sacred Books of de East* XLIV, pp. 172 şi urm. Jertfirea lui Puruşa în *Rgveda* X, 90 (HILLEBRANDT, *Lieder des Rgveda*, pp. 130 şi urm.).

şi în noi şi astfel trece din starea disolută a inconştientului în cea a conştiinţei, şi din starea potenţială în cea actuală. Ce este Sinele în starea inconştientă nu ştim; acum însă ştim că a devenit om, ba chiar că a devenit noi înşine.

399 Acest proces de devenire a omului este prezentat în vise şi imagini interioare, pe de-o parte, ca asamblare a numeroase unităţi, ca o culegere de lucruri risipite, pe de alta, ca o evidenţiere şi o clarificare a ceva care a fost dintotdeauna.[150] În jurul acestui proces gravitează gândirea şi speculaţia alchimiei şi, parţial, şi acelea ale gnosticismului. Acelaşi proces se exprimă însă şi în dogma creştină şi mai cu seamă în misterul transsubstanţierii. Din psihologia acestui proces înţelegem de ce omul apare, pe de-o parte, ca jertfitor, pe de alta, ca jertfit, şi de ce, iarăşi, el nu e jertfitorul şi ofranda, ci mai degrabă Dumnezeu este şi una, şi cealaltă, şi de ce în actul sacrificial Dumnezeu devine omul care pătimeşte şi moare, şi de ce, acesta din urmă, prin consumarea euharistică a trupului glorificat, dobândeşte certitudinea învierii sale, respectiv conştientizează participarea sa la divinitate.

400 Integrarea sau înomenirea Sinelui este pregătită din perspectiva conştiinţei, cum s-a sugerat deja, prin conştientizarea intenţiilor egoiste, adică prin aceea că dăm socoteală de motivele noastre şi încercăm pe cât posibil să ne formăm o imagine obiectivă completă a propriei fiinţe. Este un act de introspecţie, de concentrare a lucrurilor risipite şi niciodată puse cu adevărat în legătură reciprocă şi o confruntare cu sine însuşi în vederea unei conştientizări depline. (O autojertfă inconştientă este de aceea doar un fapt, nu şi un act etic.)

150 Această contradicţie este inevitabilă în măsura în care noţiunea de Sine permite numai afirmaţii antinomice. Sinele este prin definiţie o esenţă mai cuprinzătoare decât personalitatea conştientă. Drept urmare, aceasta din urmă nu este în stare să formuleze o judecată care să cuprindă şi Sinele; adică orice judecată, orice afirmaţie despre Sine este incompletă şi trebuie din acest motiv să fie completată de o negaţie condiţionată (nu suspendată). De aceea dacă postulez „Sinele *este*", trebuie să completez cu „şi este ca şi cum *n-ar fi*". Din motive de completitudine, postulatul se poate şi inversa: „Sinele *nu este* şi, concomitent, este ca şi cum *ar fi*." Răsturnarea e, ce-i drept, inutilă ţinând seamă de faptul că avem de-a face nu doar cu o noţiune filosofică, precum, de pildă „lucrul în sine" al lui KANT, ci cu o noţiune psihologică experimentală, ceea ce face posibilă ipostazierea ei cu rezervele amintite.

Introspecţia este însă pentru omul predominant inconştient lucrul cel mai dificil şi mai respingător. Însăşi natura umană are o sfială pronunţată faţă de conştientizare. Ceea ce însă îl împinge pe om la asta este tocmai Sinele care pretinde jertfă, jertfindu-se în oarecare măsură pentru noi. Pe de-o parte, conştientizarea, ca asamblare a unor părţi sfărâmate, este o prestaţie conştientă de voinţă a Eului, pe de alta însă, ea semnifică şi o evidenţiere spontană a Sinelui[151] care a existat dintotdeauna. Individuaţia apare atât ca sinteză a unei noi unităţi, care mai înainte era constituită din părţi risipite, cât şi ca revelare a unei fiinţe care preexistă Eului şi este chiar părintele sau creatorul acestuia şi a totalităţii lui. Noi creăm cumva Sinele prin conştientizarea conţinuturilor inconştiente şi în această măsură, el este fiul nostru. Corespunzător, alchimiştii îşi numeau substanţa incoruptibilă, care înseamnă tocmai Sinele, „filius philosophorum". Noi suntem însă îndemnaţi să depunem acest efort de existenţa inconştientă a Sinelui, de la care pornesc cele mai puternice determinări pentru depăşirea nonexistenţei. În această relaţie Sinele este tatăl. De aici vin denumirile alchimice: Mercur ca *senex*, anume Hermes Trismegistos, şi Saturn, care în gnosticism era considerat moşneag şi tânăr, la fel ca Mercur de către alchimişti. Cel mai clar se exprimă aceste corelaţii în concepţiile antice despre omul primordial, *protanthropos*, şi despre Fiul Omului. Ca Logos, Christos este etern, iar ca om este „Fiul Omului".[152] Christos ca Logos este principiul universal creator. Lui îi corespunde relaţia Sinelui cu conştiinţa, fără de care lumea n-ar fi percepută ca existând. Logosul este propriu-zis *principium individuationis*, căci din el s-au născut toate, şi tot ce este, de la cristal la om, există sub formă individuală. În aceste fenomene multiplu împărţite şi diferenţiate prin deosebiri nesfârşite se exprimă fiinţa lui *auctorum rerum*. Acestuia îi corespunde, pe de-o parte, Sinele cu indeterminarea şi nelimitarea existenţei sale inconştiente (în ciuda unicităţii şi a

151 În măsura în care Sinele îi prilejuieşte Eului introspecţia. Pentru empiria Sinelui cf. [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [GW XII, par. 52 şi urm. şi 127 şi urm.].

152 Folosind pentru procesele sufleteşti corespunzătoare termenul anistoric de „Sine", urmăresc în mod conştient nu să fac abuzuri, ci să mă exprim printr-o terminologie care să mă limiteze la domeniul psihologiei experimentale.

singularității lui!), precum și cu relația demiurgică pe care o întreține cu conștiința individuală, pe de altă parte, insul individual ca formă de manifestare a Sinelui. Filosofia antică a împrumutat această idee de la legenda despre Dionysos cel sfârtecat, care în calitate de creator este ἀμέριστος νοῦς, dar în calitate de făptură este μεμερισμένος νοῦς.[153] Dionysos este risipit în întreaga natură și, precum odinioară Zeus a înghițit inima încă bătând a zeului, tot astfel credincioșii săi sfâșie animale sălbatice spre a-l integra din nou pe Dionysos cel sfârtecat. Culegerea de substanță luminoasă din gnoza Barbelo și din maniheism trimite în aceeași direcție. Acestui lucru îi corespunde psihologic integrarea Sinelui prin conștientizarea conținuturilor scindate. Introspecție este concentrare în sine. Exact în același sens trebuie înțeleasă recomandarea dată de MONOIMUS lui THEOPHRAST:

> Caută-l <adică pe Dumnezeu> începând cu tine și învață să înțelegi cine este cel care își însușește toate din tine și vorbește: Dumnezeul meu, spiritul meu (νοῦς), mintea mea, sufletul meu, trupul meu, și învață să înțelegi de unde vin tristețea și bucuria și iubirea și ura și trezirea nevroită și somnolența nevroită și supărarea nevroită și iubirea nevroită. Și dacă le cercetezi pe toate astea, ai să-l găsești în tine însuți, Unul și Multiplul, corespunzător acelui punct minuscul din tine însuți, din care el își trage obârșia.[154]

401 Introspecția sau — ceea ce e același lucru — impulsul spre individuație adună ceea ce e risipit și multiplu și-l ridică la forma inițială a Unuia, a *omului primordial*. Astfel, existența individuală, adică ipseitatea*, este de fiecare dată anulată, cercul conștiinței se lărgește, iar prin conștientizarea paradoxurilor sunt epuizate sursele de conflict. Această apropiere de Sine este un fel de întoarcere la origine sau apokatastasie în măsura în care Sinele are caracterul incoruptibilității, respectiv al „eternității", datorită preexistenței sale

153 [Spiritul nedivizat și spiritul divizat.] FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, 7, 8 (ed. HALM II, 78).

154 HYPPOLYTUS, *Elenchos* VIII, 15, 2, p. 235.

* Termenul îl traduce pe germ. *Ichhaftigkeit* (filos): ceea ce face ca o ființă să fie ea însăși și nu alta (Dex.)(ro). Cf. și A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed. 1962, articolul *eccéité*/ipseitas (*N. t.*).

inconştiente, premergătoare conştiinţei.[155] Acest sentiment se exprimă într-un pasaj din *Benedictio fontis*: „Et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempere, omnes in unam pariat gratia mater infantiam." („Iar pe cei pe care i-a despărţit fie sexul în trup, fie vârsta în timp, pe toţi să-i nască într-o singură copilărie harul-mamă.")

Figura jertfitorului divin corespunde trăsătură cu trăsătură 402
modurilor empirice de manifestare ale acelui arhetip care stă la baza mai tuturor reprezentărilor cunoscute ale lui Dumnezeu. Acest arhetip nu este doar o imagine statică, ci totodată o dinamică mişcată: el este întotdeauna o dramă în cer, pe pământ sau în iad.[156]

d) Arhetipul jertfei

Din compararea ideii de bază a liturghiei cu conţinutul viziunilor 403
lui Zosimos rezultă, în ciuda tuturor deosebirilor, o asemănare remarcabilă. Pentru o mai mare claritate voi aşeza în paralel asemănările şi deosebirile:

Asemănări:

Zosimos	Liturgia
1. Figurile active sunt doi preoţi.	1. Preotul şi Christos, preotul etern.
2. Unul din preoţi îl taie pe celălalt.	2. *Mactatio* a lui Christos prin cuvintele de consacrare rostite de preot.
3. Sunt jertfiţi şi alţi oameni.	3. Comunitatea însăşi e ofrandă.

155 Şi datorită faptului, pe care îl ating doar în treacăt aici, că inconştientul este legat doar în mod condiţionat de limitele temporale şi spaţiale. Aşa-numitele fenomene telepatice, deloc rare, demonstrează că, pentru psihic, spaţiul şi timpul au numai o valabilitate relativă. Dovada în acest sens au făcut-o experimentele lui Rhine. Cf. aici studiul meu „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge" [GW VIII].

156 „Iadul" ar putea să uimească în această ordine de idei. Îl rog însă pe cititor să se uite odată mai îndeaproape pe *Ulysses* al lui James Joyce sau pe *Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines gerechtfertigten Sünders* de James Hogg.

4. Jertfa este o autojertfă voluntară.	4. Christos se jertfeşte de bunăvoie.
5. Moartea sacrificială e chinuitoare.	5. Christos pătimeşte în actul jertfirii.
6. Are loc o sfârtecare a jertfitului.	6. *Fractio panis*.
7. Are loc o *thysia*.	7. Jertfa tămâii.
8. Preotul îşi mănâncă propria carne.	8. Christos îşi bea propriul sânge. (Hrisostom).
9. Preotul se transformă în *pneuma*.	9. Substanţele se prefac în corpul şi sângele lui Christos.
10. Apare o figură de un alb strălucitor ca soarele la amiază.	10. Ostia ca „visio beatifica“ („quaesivi vultum tuum, Domine“) Marea elevaţie.
11. Apariţia din jertfă a „apei divine“.	11. Efectul haric al liturghiei. Potirul cu apă asemănat cu apa de botez. Simbolismul acvatic al efectului haric.

Deosebiri

Zosimos	Liturghia
1. Jertfirea este viziunea onirică a unui individ. Este un fragment de inconştient care se prezintă conştiinţei onirice.	1. Forma liturghiei este un produs conştient, artistic, al multor secole şi al multor spirite.
2. Visătorul este doar spectatorul acţiunii simbolice din vis.	2. Preotul şi comunitatea sunt coparticipanţi la mister.
3. Acţiunea este o jertfă umană sângeroasă şi înfiorătoare.	3. Se evită tot ceea ce repugnă. *Mactatio* însăşi nu e amintită. Este o jertfă nesângeroasă de pâine şi vin (*incruente immolatur*!).
4. Jertfa e însoţită de o scalpare.	4. Nimic opus care să corespundă.
5. În paralel e jertfit un dragon.	5. Mielul simbolic de jertfă.
6. Jertfa e arsă şi fiartă.	6. Substanţele sunt transformate spiritual.

7. Sensul jertfirii este producerea „apei divine“ care slujeşte la transformarea metalului şi — mistic — la devenirea Sinelui.	7. Sensul liturghiei este comuniunea lui Christos cel viu cu comunitatea sa.
8. Entitatea care se transformă în viziune este probabil demonul lui Saturn, arhontele cel mai înalt (în relaţie cu Dumnezeul iudeilor). Este *hyle* cea grea şi întunecată din om, care devine *pneuma*.	8. Entitatea care se transformă în liturghie este Dumnezeu care ca Tată l-a zămislit pe Fiu sub chip de om, a pătimit sub această formă şi a murit şi s-a ridicat din nou la locul său de obârşie.

Izbeşte atât de puternic concretismul brutal al viziunii, încât 404
ne-am putea lesne simţi îndemnaţi — din motive estetice şi de altă natură — să renunţăm de fapt la o comparaţie cu liturghia. Dacă totuşi cutez să subliniez anumite analogii, lucrul acesta nu-l fac din motive raţionaliste, de a devaloriza acţiunea sacră, împingând-o cumva în proximitatea unui eveniment natural şi păgân. Dacă am în genere o intenţie situabilă dincolo de adevărul ştiinţific, aceasta este dorinţa mea de a arăta că misterul cel mai important al Bisericii catolice se bazează, între altele, şi pe condiţii psihice adânc înrădăcinate în sufletul omenesc.

Viziunea al cărei caracter oniric este extrem de probabil trebuie 405
să fie considerată un produs sufletesc neintenţionat, adică nu ţintit conştient. Ea este un produs natural ca toate visele. În schimb, liturghia este un produs al spiritului şi o practică pronunţat conştientă şi spirituală. Folosind o nomenclatură veche, dar nu învechită, am putea spune că viziunea e psihică, în vreme ce liturghia e pneumatică. Viziunea este materie primă nediferenţiată, liturghia, în schimb, e formă artistică dintre cele mai diferenţiate; de aceea prima e înfiorătoare, ultima însă e frumoasă. Chiar dacă este învechită, liturghia e aşa în sensul cel mai bun al cuvântului, şi de aceea satisface cele mai înalte exigenţe ale prezentului. Spre deosebire de ea, viziunea e arhaică şi primitivă, dar prin simbolismul ei trimite la ideea fundamentală a substanţei incoruptibile din alchimie, anume aceea a Sinelui ascuns schimbării. Viziunea este un fragment de natură nefalsificată, fiind

banală, grotescă, respingătoare, înfiorătoare și profundă ca și aceasta. Liturghia rostește, reprezintă și învăluie chiar și divinitatea în veșmântul celei mai frumoase umanități.

406 Din toate cele de mai sus se vede că viziunea și liturghia sunt două lucruri absolut diferite, aproape incomensurabile. Dacă am reușit să reconstruim însă procesul natural pe care se întemeiază psihic liturghia, anume acel proces din inconștient, am obține desigur o imagine care ar fi mai degrabă comparabilă cu viziunea noastră. După cum se știe, liturghia se sprijină, potrivit interpretării ecleziastice, pe evenimentele vieții lui Isus. Vom sublinia din această viață „reală" câteva detalii care, adăugând la imaginea transformării câteva trăsături concrete, o vor apropia astfel pe aceasta mai mai mult de viziunea lui Zosimos: amintesc de biciuire, de coroana de spini, de îmbrăcarea în mantia de purpură, prin care Isus devine jertfa arhaică a regelui. Această trăsătură este subliniată de episodul Barabas („fiul tatălui"), care confirmă jertfirea regelui. Apoi evidențiez tortura răstignirii care este în sine un spectacol infamant și crud, cu adevărat departe de „incruente immolatur"! Cavitatea dreaptă a pleurei și poate partea dreaptă a inimii au fost deschise prin împunsătura suliței și din ele a curs coagul de sânge și ser. Dacă adăugăm aceste detalii la imaginea procesului care stă la baza liturghiei, ele constituie un echivalent important al anumitor trăsături, de o cruzime arhaică, ale viziunii. Se mai adaugă și ideile dogmatice de bază: după cum arată referința la jertfirea lui Isaac din rugăciunea „Unde et memores", jertfa din liturghie nu are numai înțelesul unei jertfe umane, ci chiar și pe acela al unei jertfe a Fiului, și anume a unicului Fiu. Aici este o jertfă al cărei arhaism e fără egal. Jertfa este atât de crudă, încât, după cum se știe, Avraam n-a trebuit s-o mai săvârșească.[157] Dar chiar dacă ar fi fost

157 Cum este resimțită această jertfă de către evlavia iudaică arată următoarea legendă talmudică: „Iar eu, strigă Avraam, jur să nu mă cobor de pe altar până ce n-ai să mă auzi. Când mi-ai poruncit să-l jertfesc pe Isaac, fiul meu, ai păcătuit împotriva cuvintelor: «În Isaac să ți se numească sămânța». Eu însă am tăcut. Dacă urmașii mei îți vor greși vreodată, iar Tu vei voi să-i pedepsești, să-ți amintești că nici Tu nu ești fără greșeală, și să-i ierți. «Ei bine, răspunse Domnul, în spatele tău, este un berbec care s-a încurcat cu coarnele în tufiș, pe el să-l jertfești în locul fiului tău Isaac. Iar dacă urmașii tăi vor păcătui cândva, iar eu îi voi judeca în ziua anului

săvârşită, o lovitură de cuţit în inimă ar fi fost o moarte rapidă şi relativ nedureroasă pentru victimă. Până şi sângeroasa ceremonie de jertfă aztecă a spintecării şi scoaterii inimii însemna o moarte rapidă. Dar acea jertfă a Fiului, care constituie chintesenţa liturghiei, a fost începută prin biciuire şi batjocorire şi executată prin spânzurarea, timp de şase ore, de o cruce pe care victima a fost fixată prin pironirea mâinilor şi a picioarelor; deci nu o moarte rapidă, ci o ucidere printr-un chin lent şi rafinat. În plus, răstignirea era o pedeapsă dezonorantă, aplicată sclavilor. În această jertfă îşi ţin cumpăna cruzimea fizică şi cea morală.

Să facem o clipă abstracţie de consubstanţialitatea dintre Tată şi 407
Fiu, ceea ce e posibil căci e vorba de două Persoane diferenţiabile şi inconfundabile, şi să ne punem în situaţia afectivă a unui tată care trebuie să vadă cu ochii lui o asemenea suferinţă a fiului său, care s-a încumetat să intre în ţara duşmană, şi având conştiinţa că el a fost acela care l-a expus intenţionat şi cu bună ştiinţă unei asemenea primejdii! O astfel de execuţie are de regulă loc din motive de răzbunare sau ca pedeapsă pentru o crimă josnică, situaţie în care atât fiul, cât şi tatăl trebuie să fie loviţi. Ideea de pedeapsă e deosebit de evidentă prin răstignirea împreună cu doi făcători de rele. Pedeapsa este aplicată divinităţii înseşi. Modelul acestei execuţii este uciderea rituală a regelui. Regele e ucis atunci când dă semne de impotenţă sau când recoltele proaste ridică îndoieli în legătură cu eficacitatea lui magică. De aceea el este omorât în vederea ameliorării situaţiei poporului său, iar Dumnezeu e jertfit pentru mântuirea omenirii.

Cum se justifică deci această pedepsire a lui Dumnezeu? Abstracţie 408
făcând de întrebarea aproape blasfemiatoare, ea trebuie pusă din cauza caracterului indiscutabil penalizant al jertfei. Explicaţia obişnuită este că Christos a fost pedepsit din cauza păcatelor noastre.[158]

celui nou, atunci să sune într-un corn de berbec ca să-mi amintesc de cuvintele tale şi să-i iert.»" (FROMER şi SCHNITZER, *Legenden aus dem Talmud*, pp. 34 şi urm.). Datorez această notă comunicării amabile a domnului cand. phil. H. Imhof.

158 *Isaia* 53, 5: „Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras ... disciplina pacis nostrae super eum." [„Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre ... El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră".]

De vreme ce pe mine nu mă interesează aici explicația Bisericii, ci mai degrabă reconstruirea procesului psihic care stă la bază, atunci în mod logic trebuie stabilită o vină corespunzătoare pedepsei. Dacă omenirea poartă într-adevăr vina, ea ar trebui logic pedepsită. Dacă Dumnezeu însă o scutește de pedeapsă, înseamnă că o disculpă și atunci e de presupus că omenirea nu e nicidecum vinovată, ci vina e la Dumnezeu, motiv pentru care el și-o și asumă. Din motive de înțeles nu e de sperat să găsim în interiorul creștinismului originar un răspuns mulțumitor. Există însă un astfel de răspuns în Vechiul Testament, în gnosticismul contemporan și în speculația catolică de mai târziu. Din Vechiul Testament știm că Jahve este, într-adevăr, un păzitor al legii, dar el însuși nu este drept și suferă de accese de mânie, de care mai apoi trebuie să se căiască.[159] Din diferite sisteme gnostice vedem că *auctor rerum* a fost un arhonte inferior, care își închipuia că creează o lume perfectă, în vreme ce crea doar nedesăvârșire plină de suferință. Datorită caracterului său saturnian, acest arhonte demiurgic se află într-o relație de analogie cu Dumnezeul iudaic, care trecea, de asemenea, drept creator al lumii. Opera sa era imperfectă și nu prospera, pricină pentru care creatura nu era vinovată. Acest argument a dus în interiorul creștinismului la reforma marcionită și la epurarea Noului Testament de elemente veterotestamentare. Încă din secolul al XVII-lea iezuitul Nicolaus Caussinus a declarat *monoceros*-ul un simbol potrivit pentru Dumnezeul Vechiului Testament, între altele, pentru că acesta, în mânia sa, a făcut dezordine în lume ca un rinocer surescitat. În cele din urmă însă, învins de iubirea pentru o fecioară curată, s-a transformat la sânul acesteia într-un Dumnezeu al iubirii.[160]

159 [Cf. *Răspuns lui Iov* în acest volum.]

160 Caussinus, *De symbolica Aegyptiorum sapientia. Polyhistor symbolicus, electorum symbolorum et parabolarum historicarum stromata*, p. 348: „Deus antea ultionum, tonans, fulminans, permiscens mundum, in Virginis sinu, immo utero conquievit, et amore captus est." [„Dumnezeu, care mai înainte era al răzbunării, tunând, fulgerând, tulburând lumea, dimpotrivă, s-a odihnit și a fost cuprins de iubire în sânul Fecioarei."]. La fel Philippus Picinellus, *Mundus symbolicus* I, p. 419 b: (De rhinozerote) „Certe Deus, summe terribilis, postea quam Virginis beatissimae uterum habitare caepit, placidum se, acpenitus mansuetum orbi exhibuit. S. Bonaventura: Christus, inquit, per mansuetissimam Mariam mansuescit et

În această explicaţie ne lovim de acea logică naturală care ne-a 409
lipsit în răspunsul Bisericii. Vina lui Dumnezeu consta în aceea că, în calitate de creator al lumii, de rege al creaturilor sale, el nu era satisfăcător şi de aceea a trebuit să fie supus omorului ritual. Pentru primitiv, regele concret era accesibil, în schimb pe o treaptă de civilizaţie mai înaltă, a cărei noţiune de Dumnezeu era spirituală, nu acesta a mai fost cazul. Timpurile mai îndepărtate nu-şi puteau detrona zeii, bătându-i sau încătuşându-i în efigie. Pe o treaptă mai înaltă însă un zeu putea fi detronat doar de un altul, iar când s-a dezvoltat monoteismul, Dumnezeu n-a avut altă soluţie decât să se transforme.

Faptul că procesul de transformare apare ca „pedeapsă“ — 410
Zosimos foloseşte direct această expresie (κόλασις) — ar trebui să corespundă unei anumite raţionalizări, respectiv unei nevoi de explicare a cruzimii evenimentului. O astfel de nevoie se manifestă abia pe o treaptă mai înaltă de conştiinţă care are un sentiment mai evoluat şi caută o motivare suficientă pentru cruzimea inconceptibilă, respingătoare a procedurii, cum o întâlnim, de pildă, în experienţa sfârtecării din cadrul iniţierii şamanice. Următoarea presupunere este, pe această treaptă, pedepsirea unei vini sau a unui păcat. Astfel, procesul de transformare capătă o determinare morală care nu se afla la baza evenimentului originar. S-ar zice mai degrabă că pe o treaptă a conştiinţei mai înaltă sau mai târzie s-ar fi găsit o trăire nelămurită şi nemotivată mai amănunţit, pe care oamenii au încercat să şi-o explice, împletind în ea o etiologie morală. Se poate fără dificultate vedea că sfârtecarea originară slujea inechivoc scopului de a face din iniţiat un om nou, mai eficient. Iniţierea are chiar aspectul unei însănătoşiri.[161] În lumina acestui fapt, interpretarea morală „punitivă“ pare să fie cumva greşită şi astfel se strecoară bănuiala că ea încă nu a înţeles întocmai sfârtecarea. Insuficientă fiind, ea n-a înţeles

placatur, ne se de peccatore per mortem aeternam ulciscatur.“ [„Desigur, Dumnezeu, Cel cât se poate de înfricoşător, după ce a început să locuiască în sânul preasfintei Fecioare, s-a arătat lumii liniştit şi deosebit de blând. Sf. Bonaventura spune: Christos se domoleşte datorită preablândei Marii şi se împacă, pentru ca să nu se răzbune pe păcătos prin moartea cea veşnică.“].

161 Eliade, *Le Chamanisme*, p. 39.

contradicția din propria-i explicație: o vină trebuie evitată pentru a nu atrage pedeapsa. Dar pentru inițiat ar fi într-adevăr un păcat dacă s-ar sustrage chinului inițierii. Tocmai fiindcă tortura la care e supus nu e o pedeapsă, ci mijlocul inevitabil pentru a-l conduce către menirea lui. Aceste evenimente au loc adesea la o vârstă atât de tânără, încât de o vină de proporții corespunzătoare nici n-ar putea fi vorba. De aceea interpretarea suferinței ca pedeapsă mi se pare nu doar insuficientă, ci într-o oarecare măsură și eronată. Ea este evident o primă încercare de a explica psihologic o reprezentare arhetipală transmisă din vremuri imemoriale, care n-a mai fost niciodată înainte obiect de reflecție. Astfel de reprezentări și rituri sunt departe de a fi inventate, ci mai degrabă s-au produs și au fost practicate cu mult timp înainte ca cineva să se gândească la ele. Am văzut la primitivi practicarea unor rituri despre care nimeni nu știa să spună ce reprezintă, iar în Europa există încă obiceiuri al căror înțeles a fost dintotdeauna inconștient. Iată de ce primele încercări explicative obișnuiesc să fie de cele mai multe ori stângace.

411 Aspectul chinului și al pedepsei corespunde unei conștiințe ce reflectează eronat, căreia sensul sfârtecării îi este încă de neînțeles. Ceea ce s-a săvârșit cu animalul de jertfă și ceea ce șamanul consideră un fapt real apar pe o treaptă superioară, în viziunea lui Zosimos, ca un proces psihic, în care o plăsmuire a inconștientului, respectiv un homunculus, este împărțit în bucăți și transformat. După legile interpretării viselor, acesta e un aspect al subiectului însuși care observă, adică Zosimos își apare sieși ca un homunculus, respectiv inconștientul îl reprezintă astfel, anume ca pe un om incomplet („mutilat"), pitic, constituit din materie grea (de pildă plumb sau fier), ceea ce vrea să însemne „om hylic". Un astfel de om este întunecat și captiv în materialitate. Este esențialmente inconștient și are nevoie de transformare și iluminare. În acest scop, făptura lui trebuie descompusă în părți, procedeu pe care alchimia îl numește *divisio*, *separatio* și *solutio* și pe care (în scrierile ulterioare) îl interpretează ca discriminare și autocunoaștere.[162] Acest proces este, într-adevăr,

162 Asta mai ales la Gerardus Dorneus, *De speculativa philosophia* în *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 276 și urm.

penibil şi pentru mulţi oameni de-a dreptul chinuitor, după cum, în genere, orice pas înainte pe calea conştientizării nu poate fi răscumpărat decât prin suferinţă.

La Zosimos nu poate fi încă vorba de o conştientizare propriu-zisă 412
a procesului de transformare, după cum arată inechivoc interpretarea pe care el o dă viziunii: el crede că imaginea onirică îi arată „prepararea apei". Rezultă de aici că el continuă să resimtă transformarea ca exteriorizată şi nicidecum ca pe propria prefacere psihică.

Cumva asemănător stau lucrurile şi în psihologia creştină, în 413
măsura în care riturile şi dogma sunt percepute doar ca factori exteriori şi nu sunt trăite ca o schimbare psihică proprie. După cum, în general, *Imitatio Christi* şi în special liturghia arată limpede tendinţa de a-l implica pe credincios în procesul transsubstanţierii, prin faptul că tocmai liturghia îl prezintă ca ofrandă în paralel cu Christos, tot aşa un creştinism mai bine înţeles se află la aceeaşi altitudine deasupra spiritului ca şi ritualul liturghiei deasupra formei arhaice a viziunii lui Zosimos. Liturghia urmăreşte o „participation mystique", respectiv identitatea dintre preot şi comunitate cu Christos, adică, pe de-o parte, o egalare a sufletului cu Christos, pe de alta, o interiorizare în suflet a figurii lui Christos. E o transformare concomitentă a lui Dumnezeu şi a sufletului prin aceea că în liturghie se repetă fie şi aluziv întreaga dramă a întrupării.

C. Liturghia şi procesul de individuaţie

Din punct de vedere psihologic, Christos, fiind omul primordial 414
(Fiul Omului, *Adam secundus*, τέλειος ἄνθροπος), reprezintă o totalitate ce-l depăşeşte şi-l cuprinde pe omul obişnuit şi care corespunde personalităţii totale, transconştiente.[163] Pe aceasta o numim, precum am amintit mai sus, Sine. După cum pe treapta arhaică a viziunii lui Zosimos homunculus e transformat în *pneuma* şi e înălţat astfel, tot aşa misterul euharistic preface sufletul omului

163 Cf. aici explicaţiile mele în *Aion* V[GW IX/2].

empiric, care nu e decât o parte din el însuși, în totalitatea acestui suflet, exprimată prin Christos. În acest sens liturghia poate fi desemnată ca un ritual al procesului de individuație.

415 Reflecții de acest fel se pot găsi încă de foarte de timpuriu în vechile scrieri creștine, și anume în așa-numitele *Fapte ale lui Ioan*, care reprezintă tot ce ne-a transmis mai important literatura apocrifă.[164] Partea de text care interesează aici începe cu descrierea unei hore mistice, alcătuită de Christos înainte de răstignirea sa. El le poruncește ucenicilor săi să se prindă de mâini și să formeze un cerc. El însuși stă în mijloc. Ucenicii se mișcă în cerc, în vreme ce Christos cântă un cântec de slavă, din care aș vrea să subliniez câteva versuri caracteristice:

Mântuit vreau să fiu și vreau să mântui. Amin.
Răscumpărat vreau să fiu și vreau să răscumpăr. Amin.
Rănit vreau să fiu și vreau să rănesc. Amin.
Zămislit vreau să fiu și vreau să zămislesc. Amin.
Să mănânc vreau și vreau să fiu consumat. Amin.
.....
Gândit vreau să fiu, eu care sunt pe de-a-ntregul gând. Amin.
Spălat vreau să fiu și vreau să spăl. Amin.
.....
Unica octadă slăvește cu noi. Amin.
Dodecada dănțuie hora sus. Amin.
.....
Cine nu dănțuie nu pricepe ce se întâmplă. Amin.
.....
Unit vreau să fiu și vreau să unesc. Amin.
.....
O lumină sunt pentru tine, care mă vezi. Amin.
O oglindă sunt pentru tine, care mă recunoști. Amin.
O ușă sunt pentru tine, care bați la ea. Amin.

164 *Acta Ioannis* aparțin probabil secolului al II-lea, posibil al primei jumătăți a acestuia (ZAHN, *Acta Ioannis*). Referitor la text, vezi HENNECKE, *loc. cit.*, pp. 186 și urm.

Un drum sunt pentru tine, călătorule.
Dacă-mi urmezi însă hora, priveşte-te în mine, cel care vorbeşte…

Dacă dănţui, gândeşte la ce fac, căci a ta e această pătimire omenească, pe care vreau s-o pătimesc! Căci tu n-ai putea să-nţelegi ce pătimeşti, dacă Tatăl nu m-ar fi trimis la tine în chip de Cuvânt (Logos)… Dacă ai cunoaşte pătimirea, ai avea nepătimirea. Cunoaşte pătimirea, şi vei avea nepătimirea… Cunoaşte în Mine cuvântul înţelepciunii!

Aş vrea să întrerup acum textul, căci aici se încheie firesc o 416
secvenţă şi se impune intercalarea câtorva explicaţii psihologice. Ele ne vor ajuta să înţelegem expunerile din *Faptele lui Ioan* pe care le vom comenta în continuare. Deşi textul nostru utilizează evident versiuni neotestamentare, izbeşte în primul rând stilul său antitetic şi paradoxal, care are puţin în comun cu spiritul Evangheliilor. Acest caracter apare în scrierile canonice doar în locuri ascunse, ca de pildă în parabola economului necredincios, apoi în „Tatăl nostru" („Nu ne duce pe noi în ispită"), în *Matei* 10, 16 („Fiţi dar înţelepţi ca şerpii"), *Ioan* 10, 34 („Dumnezei sunteţi"), în *logion*-ul din *Codex Bezae* la *Luca* 6, 4, în *logion*-ul apocrif („Cine e aproape de Mine e aproape de foc") etc. Există ecouri şi în ce priveşte stilul antitetic, ca de exemplu la *Matei* 10, 26 („Căci nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală").

Paradoxul este caracteristic pentru scrierile gnostice. El cores- 417
punde mai bine incognoscibilului decât univocitatea care îi smulge acestuia taina obscurităţii sale şi îl prezintă astfel ca pe ceva cunoscut. Ceea ce e o uzurpare care atrage intelectul spre hybris, amăgindu-l că este, printr-un act de cunoaştere, în posesia misterului transcendent şi că l-a *înţeles*. Paradoxul corespunde de aceea unei trepte mai înalte a intelectului şi redă mai fidel conţinutul real prin faptul că nu prezintă în forţă incognoscibilul ca pe ceva cunoscut.

Predicaţiile antitetice ale imnului sugerează un efort intelectual, 418
şi anume formularea în propoziţii antitetice a figurii Domnului, respectiv ca Dumnezeu şi ca om, ca jertfitor şi ca ofrandă. Tocmai ultima formulă este de aceea importantă deoarece cântarea de slavă despre prinderea lui este rostită exact atunci când în Evangheliile sinoptice este e vorba despre euharistie, iar în *Evanghelia după Ioan*

(între altele), despre viţa-de-vie. În mod semnificativ, *Evanghelia după Ioan* nu aminteşte de instituirea euharistiei, iar în *Faptele lui Ioan* în locul acesteia stă, pe primul loc, hora. Masa în comun însă, ca şi hora, este o alăturare şi o unire; în euharistie, ca participare la corpul şi sângele lui Christos, deci ca încorporare a Domnului, în horă, ca circumambulaţie, avându-l în centru pe Domnul. În ciuda deosebirii exterioare a simbolurilor, sensul lor comun este: primirea Domnului în mijlocul ucenicilor. Semnificaţia fundamentală comună a ritualurilor nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea deosebirea lor exterioară. Celebrarea clasică a euharistiei urmează linia sinoptică, aceea a *Faptelor lui Ioan* — linia ioaneică. *Faptele lui Ioan* exprimă într-o formă împrumutată celebrării misterelor păgâne o relaţie — am putea spune aproape mai directă — dintre comunitate şi Christos, în sensul parabolei ioaneice: „Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cel ce rămâne în Mine şi Eu în el, acela aduce roadă multă."[165] Această relaţie strânsă este reprezentată prin cerc şi prin centru: ambele sunt indispensabile şi echivalente. Dintotdeauna cercul şi centrul au fost un simbol al divinităţii, care a ilustrat totalitatea Dumnezeului întrupat: punctul singur, în centru, şi numeroasele punctele la periferie. Circumambulaţia de natură cultică se sprijină adesea în mod conştient pe modelul cosmic al cerului înstelat care se roteşte, al „horei stelelor", idee care se mai păstrează în vechea comparaţie a celor doisprezece Apostoli cu constelaţiile zodiacale, la fel în reprezentarea, deloc rară, a zodiacului în faţa altarului sau sub cvadrat. De asemenea, jocul medieval cu mingea al episcopilor în biserică are desigur la bază o imagine asemănătoare.

419 În orice caz, dansul solemn în cerc urmăreşte şi determină atât întipărirea imaginii cercului şi a centrului, cât şi relaţia fiecărui punct de la periferie cu centrul.[166] Psihologic, această ordonare semnifică

165 [*Ioan*, 15, 5. Biblia de la Zürich.]

166 O reprezentare asemănătoare este aceea că fiecare om e o rază de soare. Această imagine apare la poetul spaniol JORGE GUILLEN (*Lobgesang* [*Cântare de laudă*], selecţie şi traducere de CURTIUS, pp. 37 şi 39), ca şi într-un text gnostic, probabil din secolul al II-lea. GUILLEN spune: „Unde, unde m-aş putea rătăci?/Centrul meu e punctul de-aici/...../Înălţându-se în nemărginire:/Doar o rază de soare mai mult."

o mandală şi deci este un simbol al Sinelui[167] către care se orientează nu doar Eul individual, ci, totodată, şi împreună cu el, nenumăraţi alţii, animaţi de aceleaşi idei sau legaţi prin destin. Sinele nu este un Eu, ci o totalitate supraordonată acestuia, care cuprinde conştiinţa şi inconştientul. Deoarece însă acesta din urmă nu are hotare determinabile şi, în plus, este de natură colectivă în straturile sale adânci, el nu poate fi deosebit de acela al altui individ. Drept urmare, el formează acea „participation mystique", permanent şi pretutindeni existentă, adică unitatea pluralităţii, acel om în toţi oamenii. Acest fapt psihologic întemeiază arhetipul lui ἄνθρωπος, al Fiului Omului, al lui *homo maximus*, al lui *vir unus*, al lui Purusha etc.[168] Deoarece inconştientul în sine nu poate fi *de facto* şi *per definitionem* discriminat, concluzii despre natura lui se pot trage cel mult empiric. Există conţinuturi inconştiente care sunt, fără îndoială, personale şi individuale şi care nu sunt atribuibile în acelaşi fel niciunui alt individ. Pe lângă acestea există numeroase altele care, în forme aproape identice, pot fi observate la numeroşi indivizi diferiţi şi independenţi unii de ceilalţi. Aceste experienţe trimit la un aspect colectiv al inconştientului. Este de aceea greu de înţeles cum se mai poate pune astăzi la îndoială existenţa inconştientului colectiv. Doar nu-i va veni nimănui ideea de a considera instinctele sau morfologia omenească drept achiziţii individuale sau arbitrarietăţi. Inconştientul este mediatorul universal între oameni. Este în anumită privinţă Unul care îmbrăţişază totul sau acel Psihic care e comun tuturor. Alchimiştii l-au denumit Mercur şi l-au conceput ca mijlocitor, în analogie cu Christos.[169] Într-adevăr, doctrina Bisericii spune acelaşi lucru despre Christos şi, în mod special, imnul nostru face acest lucru. Propoziţiile

167 Cf. expunerea mea din *Aion*, IV [GW IX/2] şi *Psychologie und Dichtung* [GW XV].

168 Universalitatea acestei figuri ar trebui să fie motivul pentru care epifania ei este pluriformă, aşa cum apare clar tocmai în *Faptele lui Ioan*. Astfel, Drusiana îl vede pe Domnul o dată sub figura lui Ioan, altă dată sub aceea a unui tânăr (Hennecke, *loc. cit.*, p. 185). Iacob îl vede ca pe un copil, Ioan însă ca pe un adult. Acesta din urmă îl vede când ca pe un om mic, insignifiant, când ca pe o figură care ajunge până la cer (*loc. cit.*), îl simte când ca pe un corp material, concret, când ca pe ceva imaterial, adică fără substanţă (*loc. cit.*, p. 186).

169 [Jung], *Der Geist Mercurius* [GW XIII, par. 282 şi urm.].

sale antitetice s-ar putea interpreta ca referindu-se atât la Mercur, cât și la Christos, sau poate chiar mai mult la el decât la Christos.

420 Așa de pildă chiar: „Mântuit vreau să fiu“ din primul vers este impenetrabil, căci cum poate spune Domnul despre El așa ceva, de vreme ce El este „Mântuitorul“ (σωτήρ) prin excelență. Mercur, în schimb, substanță arcană ajutătoare a alchimiștilor, are nevoie, ca și omul primordial decăzut în materie, de salvare prin măiestria *artifex*-ului. Mercur este dizolvat și salvat, iar ca *aqua permanens*, el este solventul clasic. Ceva mai transparente sunt „rănire“ și „rănit“, ca rana din coastă și sabia separatoare; tot astfel și Mercur, în calitate de substanță arcană, e descompus sau străpuns (*separatio* și *penetratio*) și e rănit cu sabia sau cu *telum passionis* (fulgerul pasiunii). Mai puțin clare cu referire la Christos sunt „a fi zămislit“ și „a zămisli“, deși primul enunț se referă esențialmente la Domnul, în măsura în care Fiul este zămislit de Duhul Sfânt, dar nu este făcut. În schimb, „a zămisli“ trece, în genere, drept o însușire a Duhului Sfânt, iar nu a lui Christos. E, într-adevăr, neclar dacă Mercur, ca suflet al lumii, e zămislit sau făcut, dar neîndoielnic este „însuflețitor“, iar în calitate de Hermes Kyllenios itifalic simbolizează zămislirea în general. „A mânca“ în comparație cu „a fi mâncat“ nu e tocmai caracteristic pentru Christos, dar este, în schimb, pentru dragonul devorator, Mercurul corosiv, care pe deasupra, în calitate de *ouroboros*, se autodevorează ca homunculul lui Zosimos.

421 „A fi gândit“, dacă chiar este evanghelic, atunci este o speculație exclusiv ioaneică, postapostolică despre natura Logosului. Foarte de timpuriu s-a considerat că Hermes e *nous* și Logos, iar Hermes Trismegistos totuna cu *nous*-ul revelator. Până târziu în secolul al XVII-lea, Mercur era socotit acea *veritas*, ascunsă în corpul omenesc, adică în materie, și care trebuia cunoscută prin meditație, respectiv prin *cogitatio*, prin reflecție. Meditație este o noțiune care nu apare deloc în Noul Testament.[170] Cuvântul care eventual îi corespunde, „cogitatio“, are în Noul Testament de cele mai multe ori caracter

170 „Haec meditare“ (ταῦτα μελέτα), 1 *Tim*. 4, 15 are înțelesul de „a gândi la ceva, a avea grijă“.

negativ ca acea malignă *cogitatio cordis*, în concordanţă cu *Geneza* 6, 5 (şi 8, 21): „cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum“ („că tot omul cugeta în inima lui, în fiecare zi, numai şi numai răutăţi“). *1 Petru* 4, 1 îl redă pe ἔννοια (conştiinţă, „mod de a gândi“) cu *cogitatio*. Semnificaţie propriu-zis pozitivă are *cogitare* la Pavel (*2 Corinteni* 10, 7): „să gândească iarăşi de la sine“ („hoc cogitet iterum apud se“ τοῦτο λογιζέσθω παλιν ἐφ' ἑαυτοῦ), unde într-adevăr se spune „a chibzui căzând pe gânduri“. Această gândire pozitivă în noi este însă o lucrare a lui Dumnezeu (*2 Corinteni* 3, 5: „non quod sufficientes simus aliquid a nobis, quasi ex nobis“ — οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν — „nu că de la noi înşine suntem destoinici să cugetăm ceva ca de la noi înşine“). Singurul loc în care *cogitatio* are sensul de meditaţie, cu iluminarea care o încununează, este în *Fapte* 10, 19 („Petro autem cogitante de visione, dixit Spiritus ei“ — Τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὁράματος εἶπεν τὸ πνεῦμα — „Şi tot gândindu-se Petru la vedenie, Duhul i-a zis“).

Gândirea era în primele secole postcreştine mai degrabă o problemă a gnosticilor decât a Bisericii, motiv pentru care marii gnostici, ca Basilides şi Valentinus, apăreau aproape ca teologi creştini filozofanţi. Odată cu învăţătura ioaneică despre Logos, Christos a început să fie considerat atât ca *nous*, cât şi, totodată, ca obiect al gândirii (umane), după cum spune textul: Νοηθῆναι θέλω νοῦς ὤν ὅλος („gândit vreau să fiu, spirit pe deplin fiind“)[171]. Tot aşa în *Faptele lui Petru* se spune despre Christos: „Tu eşti recognoscibil doar după spirit.“[172] 422

„Spălarea“ se referă la *purificatio*, respectiv la botez, precum şi la spălarea cadavrului. Această reprezentare s-a păstrat până în secolul al XVIII-lea sub forma spălării alchimice a „cadavrului negru“ şi ca „opus mulierum“ [„lucrare a femeilor“]. Obiectul de spălat era materia neagră de pornire, iar, ca aceasta, era şi detergentul (*sapo sapientum*!), cel care spăla fiind Mercurul sub diferitele sale întruchipări. În vreme însă ce în alchimie *nigredo* (ce trebuia curăţată) şi păcatul 423

171 *Acta Apostolorum apocrypha* (ed. Lipsius şi Bonnet) I, p. 197.
172 Hennecke, *loc. cit.*, p. 248.

erau noţiuni identice, în gnosticismul creştin există doar aluzii la o posibilă identitate dintre Christos şi întunericul, ca de exemplu în λούσασθαι („a fi spălat“) din textul nostru.

424 Optada, ca dublul lui patru, aparţine simbolismului cercului (mandala). Ea reprezintă aici limpede arhetipul horei „în locul supraceresc“[173] prin faptul că participă la cântare. Acelaşi lucru e valabil în legătură cu dodecada, care reprezintă arhetipul zodiacal al numărului ucenicilor; o reprezentare cosmică ale cărei ecouri apar şi în *Paradisul* lui DANTE, unde sfinţii formează constelaţii.

425 Cine nu participă la acest dans, respectiv nu deambulează în cerc, în jurul centrului, adică al lui Christos şi al antroposului, acela e lovit de orbire şi nu vede nimic. Ceea ce se descrie aici ca fiind un eveniment exterior este un simbol al orientării spre centru a fiecărui ucenic, anume spre arhetipul antroposului, spre Sine, căci acest dans nu poate fi înţeles ca eveniment istoric. El este mai degrabă un fel de parafrază a euharistiei şi un fenomen de receptare[174], adică un simbol amplificator care se cere interpretat ca fenomen psihic. Este un act de conştientizare superior, anume stabilirea unei legături dintre conştiinţa individului şi simbolul supraordonat al totalităţii.

426 Astfel Petru spune:

> Tu îmi eşti Tată, îmi eşti Mamă, îmi eşti Frate, Prieten, Slujitor, Econom. Tu eşti Universul şi Universul e în Tine; şi Tu eşti Fiinţa şi nu există nimic afară de Tine. Spre El alergaţi şi voi, fraţilor, şi aflaţi că fiinţa voastră se află numai în El, şi atunci veţi dobândi acel lucru despre care vă spune că e: „Ceea ce n-a văzut niciun ochi, n-a auzit nicio ureche, n-a pătruns în nicio inimă omenească“.[175]

427 Următoarea propoziţie „unit vreau să fiu …“ trebuie înţeleasă în sensul legării conştiinţei subiective de un punct obiectiv central. De-aici ia naştere acea unitate umano-divină, reprezentată de Christos. Sinele se va realiza prin concentrarea celor mulţi asupra centrului, iar el vrea şi această concentrare. El este obiectul şi

173 ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ.
174 [Cf. *Aion* (GW IX/2).]
175 HENNECKE, *loc. cit.*, p. 248.

subiectul evenimentului. De aceea îi „luminează“ calea aceluia care îl „vede“. Lumina lui e invizibilă, atunci când nu e văzut. Atunci e ca şi cum n-ar exista. El este dependent de a-fi-văzut ca vederea de lumină. În aceasta se exprimă iarăşi caracterul paradoxal al naturii subiective şi obiective a incognoscibilului. De aceea Christos — respectiv Sinele — este o „oglindă“ care, pe de-o parte, reflectă conştiinţa subiectivă a ucenicului, adică îl face pe acesta vizibil, dar, pe de altă parte, îl şi „cunoaşte“ pe Christos, adică ea nu doar îl oglindeşte pe omul empiric, ci îl şi arată ca pe o totalitate (transcendentală). După cum se deschide o „uşă“ la care se „bate“, sau după cum căutătorului i se revelează o „cale“, tot aşa pentru acela care se raportează la centrul său (transcendental) începe un proces de conştientizare şi o evoluţie spre unitate şi totalitate. El nu se mai consideră izolat, ci se consideră Unul. Izolată e doar conştiinţa subiectivă. Dar dacă aceasta se raportează la centrul ei, atunci se integrează în totalitate. Cine participă la rotirea horei se vede în centrul reflectant, iar pătimirea individului constă în faptul că cel care se află în centru „vrea să pătimească“. Această paradoxală identitate şi alteritate între Eu şi Sine nu se putea exprima mai frumos şi mai exact.

După cum spune textul, n-am putea nici măcar să înţelegem ce 428
pătimim, dacă nu ni s-ar da acel punct arhimedic exterior, acel punct de vedere obiectiv al Sinelui, din perspectiva căruia poate fi văzut Eul ca fenomen. Fără obiectivarea Sinelui, Eul ar rămâne captiv într-o subiectivitate fără speranţă şi n-ar putea decât să se rotească în jurul său. Cine însă îşi vede şi-şi înţelege pătimirea fără părtinire subiectivă, acela cunoaşte şi „nepătimirea“ mulţumită perspectivei sale schimbate, căci el are un loc („lăcaşul liniştii“), situat dincolo de toate complicaţiile. Acesta este, într-o formulare neaşteptată, ideea autentic creştină a izbânzii asupra lumii, deşi ea prilejuieşte o orientare spre docetism: „Cine sunt vei recunoaşte, când voi pleca de-aici. Eu nu sunt cel drept care sunt luat acum.“ Aceste fraze sunt ilustrate de o viziune în care Domnul stă în mijlocul unei grote şi o luminează. El i se adresează lui Ioan:

429 Ioane, pentru mulțimea norodului de-acolo de jos din Ierusalim, o să fiu răstignit și împuns cu lănci și toiege și mi se va da să beau oțet cu fiere. Eu însă îți spun ție, și ia aminte la ce-ți spun: Eu ți-am insuflat gândul să urci pe acest munte ca să asculți ceea ce un ucenic trebuie să învețe de la învățător și omul de la Dumnezeu. Și spunându-mi acestea, mi-a arătat o cruce alcătuită din lumină și împrejurul ei, o mulțime de norod care nu avea nicio formă (μίαν μορφὴν μὴ ἔχοντα), iar în cruce (*scilicet* o cruce) era o figură și o imagine asemănătoare (ὁμοία corespunzătoare?). Pe Domnul l-am văzut sus, deasupra (ἐπάνω) crucii, și el n-avea niciun chip (σχῆμα), ci doar un anumit glas, dar nu acela cunoscut nouă, ci unul dulce și bun și adevărat (acela) al unui Dumnezeu, care mi-a spus: Ioane, unul trebuie să audă de la mine acestea; căci am nevoie de unul care să audă. Această cruce de lumină am numit-o pentru voi când Logos, când *nous*, când Isus, când Christos, când Ușă, când Cale, când Pâine, când Sămânță (σπόρος), când Înviere, când Fiu, când Tată, când *pneuma*, când Viață, când Credință (πίστις), când Har. Acestea doar pentru oameni; dar văzute în sine și în felul nostru de a vorbi, ele înseamnă mărginirea universului și alcătuirea din nestatornicie…[176] și armonia înțelepciunii, și anume înțelepciunea în armonie. Există însă (lăcașuri) la dreapta și la stânga, forțe, puteri, stăpâniri, demoni, făptuiri, amenințări, izbucniri de mânie, diavoli, Satana și rădăcina de jos din care s-a ivit natura lucrurilor ce se nasc. Crucea este deci cea care a făcut ca universul să se îmbine prin cuvânt și care a hotărnicit împărăția genezei și lumea de jos, chiar și atunci când unitatea a lăsat totul să curgă. Nu crucea din lemn este aceea pe care ai s-o vezi, când ai să cobori de-aici. Și Eu sunt cel pe care acum nu-l vezi, ci doar îi auzi glasul, nu cel de pe cruce. Am trecut drept ceea ce nu sunt, Eu care nu sunt ceea ce am fost pentru mulți; ci ceea ce se va spune pe socoteala mea este josnic și nevrednic de mine. Deoarece sălașul liniștii nu se vede și nici nu se numește, cu atât mai puțin Eu, Domnul lui, voi fi văzut (sau numit). Mulțimea de norod (ne)amorfă dimprejurul crucii este însă natura de jos. Și chiar cei pe care îi vezi pe cruce nu au (încă) un chip, asta înseamnă că încă n-au fost adunate toate mădularele (Domnului) coborât aici. Dacă însă natura omului și un neam care se apropie de mine și ascultă de glasul meu sunt primite, cel care mă aude acum se va uni cu acestea și nu va mai fi ceea ce este, ci va sta deasupra lor, ca și mine

176 Ἀνάγγη βιάβα (lecțiune nesigură).

acum. Căci atât timp cât încă nu te numeşti al meu, Eu nu sunt ceea ce am fost. Dar dacă mă înţelegi, vei fi, ca pricepător, asemenea mie; Eu însă voi fi ceea ce am fost, când te voi avea la mine. Căci tu de la mine eşti (ceea ce sunt Eu). Căci, iată, ţi-am arătat ceea ce eşti. Dar ceea ce Eu sunt ştiu numai Eu însumi, nimeni afară de mine. Ceea ce e al meu lasă-l în seama mea, ceea ce el al tău însă priveşte-l prin mine! Pe mine însă vezi-mă cu adevărat nu ceea ce sunt, cum spuneam, ci ceea ce tu, ca înrudit cu mine, poţi cunoaşte.[177]

Textul nostru dă naştere unei îndoieli în legătură cu interpretarea 430
tradiţională, obişnuită a docetismului. Textele arată, ce-i drept, clar că Christos avea un trup aparent care a pătimit doar aparent. Dar aceasta e doar o opinie docetistă grosolană. *Acta Ioannis* sunt mai subtile, argumentând aproape în sensul unei critici gnoseologice: faptele istorice sunt într-adevăr reale, dar ele permit să se cunoască doar ceea ce poate recepta şi pricepe omul senzorial. Actul crucificării este în plus chiar şi pentru cunoscătorul tainelor divine un mister, adică un simbol care exprimă intuitiv un eveniment psihic paralel. În limbaj platonic, este un eveniment „într-un loc ceresc", adică pe un „munte" şi într-o „grotă", unde este ridicată o cruce de lumină, care are multe sinonime, şi anume multe aspecte şi semnificaţii. Ea exprimă natura incognoscibilă a „Domnului", a personalităţii supraordonate şi a lui τέλειος ἄνθρωπος şi este o cuaternitate, deci o totalitate cvadritară, simbolul clasic al Sinelui.

În această accepţie, docetismul *Faptelor lui Ioan* pare mai degrabă 431
o completare decât o devalorizare a faptelor istorice. Nu e de mirare că vulgul nu a înţeles o astfel de subtilitate, perfect inteligibilă din punct de vedere psihologic. Pe de altă parte, paralelismul dintre evenimentele pământeşti şi cele metafizice nu era deloc neobişnuit pentru învăţatul din primele veacuri creştine, doar că el nu înţelegea limpede că simbolurile sale vizionare nu erau neapărat realităţi metafizice, ci în primul rând percepţii ale unor fenomene psihice interioare, respectiv subliminale, adică percepţii ale unor *fenomene de receptare*. Contemplarea morţii sacrificiale a lui Christos sub forma ei tradiţională a constelat (cum se întâmplă întotdeauna)

177 Urmez în esenţă traducerea lui Hennecke, *loc. cit.*, p. 187.

fenomene psihice analoage care, la rândul lor, au prilejuit o creație bogată de simboluri, așa cum am arătat în altă parte.[178] Acesta este limpede cazul aici, și anume în separarea extrem de intuitivă dintre evenimentul de pe pământ, perceptibil senzorial, și fenomenul vizionar, ideal, din înălțime; pe de-o parte, crucea din lemn ca instrument de tortură, pe de altă parte, crucea ca simbol luminos. Evident, accentul este deplasat pe faptul ideal și astfel se conferă involuntar fenomenului psihic semnificația principală. Tendința pneumatică micșorează, ce-i drept, înțelesul evenimentului concret într-un mod unilateral și contestabil, dar el nu poate fi totuși respins ca inutil, căci un eveniment concret nu poate singur produce sens, ci depinde în mare măsură de modul în care este înțeles. După cum arată cuvântul „semnificație", „interpretarea" este indispensabilă pentru înțelegerea unui sens.* Faptele singure nu pot conferi niciun sens. De aceea nu putem nega orice merit efortului gnostic de interpretare, chiar și dacă el depășește tradiția creștină primitivă. S-ar putea chiar risca afirmația că interpetarea este deja implicit dată în tradiție prin faptul că în uzul lingvistic neotestamentar crucea și figura crucificatului sunt aproape sinonime.[179]

432 Textul reprezintă crucea ca opusă mulțimii amorfe a norodului: ea are sau este „formă" și semnifică determinarea unui centru prin două drepte intersectate. Ea este identică cu Kyrios și Logos, cu Isus și Christos. În ce măsură Ioan îl poate „vedea" pe Domnul fără chip

178 Cf. *Aion* [GW IX/2].

* În germană, semnificație, *Bedeutung*, și interpretare, *Deutung*, fac parte din aceeași familie de cuvinte. Prefixul *be* tranzitivizează vb. *deuten* (a interpreta) din care derivă subst. *Deutung*. Deci interpretarea, *Deutung* conferă sens, *Bedeutung*. (*N. t.*)

179 Cuaternitatea care se anunță deja în viziunea lui Iezechiel se face distinct auzită în *Liber Henoch* din perioada nemijlocit premergătoare epocii creștine. [Cf. *Răspuns lui Iov*, par. 662 și urm. ale acestui volum.] În Apocalipsa lui Sofonie, Christos apare înconjurat de o cunună de porumbei (Stern, *Die koptische Apokalypse des Sophonias*, p. 24). Cf. și imaginea din absida bazilicii St. Felix din Nola, care reprezintă o cruce înconjurată de porumbei. Același lucru la St. Clemente din Roma (Wickhoff, *Das Apsismosaik in der Basilica des H. Felix zu Nola*, pp. 158 și urm., precum și la Rossi, *Mosaici cristiani delle chiese di Roma anteriori al secolo XV*, fig. XXIX).

deasupra crucii rămâne obscur. El percepe doar un glas lămuritor, ceea ce poate vrea să sugereze că şi crucea de lumină este doar o intuitivizare a incognoscibilului, al cărui glas, separat de cruce, poate fi auzit. Supoziţia este întărită de observaţia că crucea este numită Logos etc. „de dragul vostru".

Crucea reprezintă ordinea în opoziţie cu dezordinea, respectiv cu 433
haosul mulţimii de norod fără chip. Este, într-adevăr, unul din simbolurile originare ale ordinii, aşa cum am arătat în altă parte. În domeniul fenomenelor psihice ea are, de asemenea, un centru creator de ordine şi de aceea apare în stări de dezordine psihică[180] sub forma unei mandale cvadritare, determinată, de cele mai multe ori, de invazia unor conţinuturi inconştiente. În veacurile creştinimului primitiv era desigur o apariţie frecventă, şi anume nu doar în cercuri gnostice.[181] Este de aceea de înţeles că introspecţia gnostică nu putea să nu perceapă numinozitatea acestui arhetip şi nu putea să nu se lase impresionată pe măsură de el. Crucea era din punct de vedere funcţional pentru ei exact ceea ce Orientul a înţeles întotdeauna prin atman, adică prin Sine. Această percepţie este experienţa fundamentală a gnosticismului.

Absolut originală este definiţia centrului, respectiv a crucii ca 434
διορισμός (mărginire) a universului, adică acesta îşi atinge marginile nu la periferie, care nu există, ci în centrul său. Doar acolo există posibilitatea unui „dincolo de". Toată agitaţia culminează în veşnicie şi odihnă, şi chiar în Sine dizarmoniile ajung la unitate şi la „armonia înţelepciunii".

Centrul reprezintă ideea de totalitate şi de definitiv. Este de 435
aceea perfect legitim că în acest loc textul îşi aminteşte destul de brusc de dihotomia universului, anume de dreapta şi de stânga, de luminozitate şi de întunecime, de divinitate şi de „rădăcina de jos", de *omnium genetrix*. El sugerează astfel indubitabil că în centru este cuprins totul şi că deci „Domnul", respectiv crucea, adună şi uneşte totul, prin urmare este „nirvanda", adică „liber(ă) de contrarii", în concordanţă clară cu ideile orientale corespunzătoare şi, tot la fel, cu

180 Reprezentată de mulţimea amorfă.

181 Amintesc de vorbirea inspirată şi de glosolalie.

psihologia simbolului arhetipal. Figura gnostică a lui Christos, respectiv a crucii, corespunde de aceea mandalei psihologice pe care, după cum se știe, o produce spontan inconștientul. Este deci vorba de un *simbol natural* și se deosebește principial de figura dogmatică, din care lipsește *expressis verbi* întunecimea.

436 În această ordine de idei trebuie amintite și cuvintele de rămas-bun ale lui Petru, rostite de el în timpul martirajului său (răstignirea cu capul în jos):

„O, nume al crucii, taină ascunsă; o, har de nespus, rostit (odată) cu numele crucii; o, natură omenească ce nu poate fi separată de Dumnezeu; o, iubire indicibilă și inseparabilă ce nu poate fi arătată de buze prihănite; te înțeleg acum eu, cel care sunt la capătul drumului meu pământesc. Vreau să te fac cunoscută așa cum ești. Vreau ca sufletului meu să nu i se tăinuie taina, cândva închisă și ascunsă a crucii. Vouă dară, celor care aveți nădejde în Christos, nu ceea ce apare să vă fie o cruce; căci ceva cu totul diferit de ceea ce apare este această (pătimire), pe potriva pătimirii lui Christos. Și acum de vreme ce voi, care mă puteți auzi pe mine, cel care mă aflu în ultimul ceas al vieții mele, ascultați: țineți-vă sufletul departe de tot ceea ce se percepe prin simțuri, de tot ceea ce apare, căci acestea nu sunt reale. Zăvorâți-le pentru ochii voștri, zăvorâți-le pentru urechile voatre; (țineți departe de voi) întâmplările (care) apar! Și veți afla atunci ce s-a petrecut cu Christos și întreaga taină a mântuirii voastre…

Aflați taina întregii creații și începutul tuturor lucrurilor, așa cum a fost el. Căci primul om, a cărui seminție o port în făptura (mea), răsturnată cu capul în jos, înfățișa un fel de naștere care cândva n-a existat; căci era moartă, neavând mișcare. Iar când a fost tras în jos, el, care și-a aruncat și obârșia pe pământ, a stabilit toate rânduielile, a aninat toate lucrurile după felul menirii lor, înfățișând dreapta ca stânga, iar stânga ca dreapta, și a schimbat toate semnele naturii, (anume) ca urâtul să fie privit ca frumos, iar răul adevărat ca bun. Despre asta spune Domnul în taine: «Dacă nu veți face dreapta ca stânga și stânga ca dreapta și susul ca jos și spatele ca fața nu veți afla Împărăția (cerurilor).» Această înțelegere v-am adus-o vouă, iar felul în care mă vedeți atârnat este icoana acelui om care a apărut mai întâi.“

Şi în acest text interpretarea simbolică a crucii este legată de 437
problema contrariilor; mai întâi prin ideea neobişnuită a răsturnării universale, care a fost determinată de crearea omului primordial, apoi prin încercarea de unire a contrariilor în identificare. Semnificativă este şi identitatea dintre cruce, primul om creat şi Petru, cel răstignit răsturnat:

„… ca să fie cuvânt acest lemn vertical pe care sunt răstignit; sunetul este bârna piezişă, (anume) natura omenească; pironul însă care fixează bârna piezişă pe lemnul vertical este răsturnarea şi schimbarea simţurilor omului."[182]

Totuşi nu s-ar putea spune că gnosticului, respectiv autorului 438
Faptelor lui Ioan îi erau pe deplin clare premisele sale. Mai degrabă se creează impresia că lumina ar fi înghiţit tot întunericul. După cum viziunea luminoasă e situată deasupra răstignirii concrete, tot aşa iluminatul se află deasupra mulţimii informe. În text se spune: „De aceea nu te preocupa de marea mulţime şi disprețuieşte-i pe cei care sunt în afara tainei!"[183] Această atitudine arogantă izvorăşte dintr-o inflaţie apărută ca urmare a faptului că iluminatul se identifică cu lumina lui, adică îşi confundă Eul cu Sinele şi de aceea se crede deasupra întunericului său. El uită că lumina are sens doar acolo unde luminează întunericul şi că iluminarea lui îl ajută doar dacă îl face să-şi recunoască propriul întuneric. Dar dacă puterile de „stânga" sunt tot atât de reale ca şi cele de „dreapta", atunci unirea lor o poate produce doar un al treilea, care participă la ambele naturi. Contrariile se unesc într-o declivitate a energiei: cel de-al treilea care ia naştere este o formă „liberă de contradicţii", situată dincolo de categoriile morale. Această concluzie ar fi fost anacronică pentru gnosticism. Biserica a recunoscut irealismul gnostic şi a insistat mereu, cu legitimitate practică, pe concretismul faptelor istorice, cu toate că scrierile originare neotestamentare au prevăzut deificarea finală a omului, şi aceasta în concordonaţă stranie cu spusele şarpelui din Rai: „Eritis sicut dii".[184] Dar ridicarea în rang a omului putea fi, cu o anumită legitimitate,

182 *Actus Vercellenses* în HENNECKE, *loc. cit.*, pp. 247 şi urm.
183 HENNECKE, *loc. cit.*, p. 188.
184 *Geneza* 3, 5 [„Veţi fi ca nişte Dumnezei".]

așteptată abia după moarte. Astfel primejdia inflației gnostice a fost evitată.[185]

439 Dacă s-ar fi identificat cu Sinele, gnosticul ar fi trebuit să-și dea seama de întinderea întunericului din el — o judecată ceva mai la îndemâna omului modern, dar care și lui îi creează dificultăți. Acesta e mai degrabă gata să accepte că este el însuși de-a dreptul smintit decât să creadă că Dumnezeul lui s-ar putea folosi de exprimări contrarii. Cu toate consecințele rele ale inflației sale fatale, gnosticul și-a format totuși o convingere religios psihologică, respectiv religioasă, din care mai putem învăța câte ceva. El a aruncat o privire în adâncurile creștinismului, și pe această cale și în dezvoltările ulterioare ale acestuia. Ceea ce ține de faptul că datorită mariajului său cu gnoza păgână, gnosticul creștin reprezintă un fenomen de receptare care a încercat să integreze mesajul lui Christos spiritului acelei vremi.

440 Mulțimea neobișnuită de sinonime care sunt aglomerate în vederea definirii crucii își găsește o analogie în simbolurile naasenice și peratice ale lui Hippolyt, care trimit, toate, la acest principiu unic și central. Este ἕν τὸ πᾶν din alchimie, pe de-o parte inima și principiul macrocosmosului, pe de alta, oglindirea acestuia într-un punct, adică în acel microcosmos drept care a fost dintotdeauna considerat a fi omul. El este de aceeași esență cu universul, iar punctul său central este centrul universului. Această trăire interioară a gnosticilor, alchimiștilor și misticilor are de-a face cu esența inconștientului; se poate chiar spune că ea este trăirea inconștientului, acesta fiind un existent, un dat obiectiv, de la care pornesc influențe spre conștiință, dar care este în sine indistinct și de aceea incognoscibil. Se pot bănui, ce-i drept, în el premisele ipotetice ale unor diferențieri, dar ele nu sunt demonstrabile, căci totul se contaminează cu totul. Pe de-o parte, inconștientul lasă impresia unei sumedenii de alterități, pe de alta, și aceea a unei unități. Noi suntem, într-adevăr, pe de-o parte, copleșiți de mulțimea uriașă de lucruri diferite în spațiu și timp, pe de altă parte, știm despre lumea

185 Posibilitatea inflației a fost adusă aproape în prim-plan de cuvintele lui Christos: „dumnezei sunteți“ (*Ioan* 10, 34).

senzorială că zona de valabilitate a legilor ei se întinde în depărtări nemăsurate. Noi credem că este vorba de aceeaşi lume, în mic ca şi în mare. Intelectul încearcă, ce-i drept, să vadă mereu deosebiri, căci fără ele nu poate cunoaşte. Iată de ce unitatea lumii rămâne pentru el un postulat cam nebulos, cu care nu prea ştie ce să facă. Dar pătrunzând în adâncurile psihice, introspecţia se ciocneşte de inconştient care, spre deosebire de conştiinţă, permite doar intuirea anumitor conţinuturi şi surprinde la fiecare pas cu o abundenţă ameţitoare de relaţii, paralele, contaminări şi identităţi. Deşi, din motive de cunoaştere, suntem constrânşi să acceptăm o mulţime nedeterminată de arhetipuri, ne cuprinde totuşi mereu îndoiala în legătură cu măsura în care acestea ar putea fi cumva clar separate unele de celelalte. Ele se intersectează în asemenea grad şi au o asemenea capacitate de combinaţie, încât toate încercările de izolare noţională par lipsite de şansă. În plus, în opoziţie accentuată cu conţinuturile conştiinţei, inconştientul tinde să se personifice în mod unitar, ca şi cum ar avea doar un singur chip şi o singură voce. Datorită acestei însuşiri, inconştientul transmite o trăire unitară, căreia îi revin toate acele însuşiri la care fac aluzie enunţurile gnostice şi alchimice, precum şi multe altele.

După cum gnosticismul şi alte mişcări spirituale lasă să se vadă 441
limpede, există *a priori* şi în mod naiv tendinţa de a lua drept bune, ca să spun aşa, toate revelaţiile inconştientului şi de a crede că în ele se dezvăluie esenţa lumii, adică adevărul definitiv. Această presupunere, oricât de trufaşă ar părea la prima vedere, nu este chiar neîntemeiată, căci finalmente în manifestările spontane ale inconştientului se dezvăluie un psihic care nu e identic cu conştiinţa, ci eventual se diferenţiază considerabil de ea. E vorba de o activitate psihică existentă în mod natural care nu este nici deprinsă, nici arbitrară. Manifestarea inconştientului dezvăluie de aceea un teritoriu incognoscibil din om. Trebuie doar să facem abstracţie de determinarea exercitată de lumea înconjurătoare asupra limbajului oniric şi, de pildă, să înlocuim aeroplanul cu vulturul, maşina şi locomotiva cu monştrii, injecţia cu muşcătura şarpelui etc. spre a ajunge la limbajul cel mai general şi fundamental al mitologiei. Astfel ne racordăm

la imaginile primordiale care stau la baza tuturor actelor de gândire şi care ne influenţează în mod considerabil toate interpretările, chiar şi pe cele ştiinţifice.[186]

442 În aceste forme arhetipale se exprimă ceva care are de-a face cel puţin cu esenţa misterioasă a unui psihic natural, adică a unui factor cosmic de prim rang. Spre salvarea cinstei psihicului obiectiv, devalorizat de luxurianţa recentă a conştiinţei, trebuie să accentuez mereu că fără psihic nu putem în genere constata existenţa lumii, nemaivorbind s-o cunoaştem. După tot ceea ce ştim, e sigur că psihicul primordial nu are conştiinţă de sine. Aceasta s-a format în decursul dezvoltării, parţial coincidente cu epoca istorică.[187] Şi astăzi mai cunoaştem triburi primitive a căror conştiinţă nu e prea îndepărtată de întunericul psihicului originar, şi chiar în cazul omului civilizat se pot identifica numeroase rămăşiţe ale stării originare. Este chiar probabil că, ţinând seamă de posibilităţile considerabile de diferenţiere în continuare a conştiinţei, aceasta se află încă pe o treaptă relativ joasă. Oricum, ea s-a dezvoltat şi s-a autonomizat atât de mult, încât şi-a uitat dependenţa de psihicul inconştient. Ea se făleşte nu puţin cu această eliberare, dar trece cu vederea faptul că, deşi aparent s-a eliberat de inconştient, este în schimb victima *noţiunilor pe care şi le-a creat*. Diavolul a fost izgonit cu Belzebut. Dependenţa de cuvinte este chiar atât de puternică, încât un „existenţialism" filosofic trebuie să intervină compensator şi să trimită la o realitate existând în pofida cuvintelor; aceasta, evident, cu riscul ca din „existenţă", „existenţial" etc. să apară deja alte cuvinte, despre care să se creadă că pot să capteze realitatea. Putem fi la fel de dependenţi de cuvinte ca şi de inconştient — şi chiar şi suntem. Progresul spre Logos este, într-adevăr, o mare cucerire, dar pe care trebuie s-o plătim cu instinctul, adică cu pierderea realităţii, în măsura în care depindem în mod primitiv de simple cuvinte. Deoarece cuvintele înlocuiesc lucruri, ceea ce în

186 Cf. PAULI, „Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler" (în *Naturerklärung und Psyche*).

187 Vezi în acest sens prezentarea remarcabilă a dezvoltării unei conştiinţe într-un text vechi egiptean, tradus şi comentat recent de JACOBSOHN: *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba*.

realitate doar nu pot să facă, ele capătă forme intensificate, devin ciudate, străine, capricioase şi se tranformă în ceea ce pacienţii schizofrenici numesc „cuvinte autoritare". Ia naştere pur şi simplu o vrajă a cuvintelor care impresionează peste măsură, căci straniul este resimţit deosebit de adânc şi de semnificativ. Aici tocmai gnosticismul oferă exemple pline de învăţăminte. Neologismele au tendinţa nu doar să se autonomizeze într-o măsură uimitoare, ci şi să înlocuiască ceea ce posedă o realitate pe care ele ar fi trebuit iniţial să o exprime.

Ruperea contactului cu inconştientul şi căderea sub tirania 443
cuvântului înseamnă un mare dezavantaj: conştiinţa cade din ce în ce mai mult în capcana activităţii sale discriminatoare, iar imaginea lumii se descompune astfel în nenumărate detalii, situaţie în care sentimenul iniţial al unităţii, indisolubil legat de unitatea cu psihicul inconştient, se pierde. Acest sentiment al unităţii care, sub forma teoriei despre corespondenţele şi simpatia dintre toate lucrurile, a dominat până târziu în secolul al XVII-lea chiar modul gândirii filosofice, a intrat abia astăzi, după o lungă submersiune, în orizontul ştiinţei, graţie descoperirilor psihologiei inconştientului şi parapsihologiei. Felul în care inconştientul se impune în câmpul vizual al conştiinţei, anume printr-o tulburare nevrotică a acesteia, nu numai că aminteşte de stările politico-sociale ale prezentului, ci apare chiar ca un fenomen parţial al lor. În ambele cazuri e vorba de o disociere analoagă, într-unul o scindare a conştiinţei lumii printr-o „cortină de fier", în altul, o scindare a personalităţii individuale. Această disociere se întinde peste întreaga lume, iar psihologic peste o puzderie de indivizi, a căror însumare dă naştere tocmai fenomenelor de masă corespunzătoare. În Vest, mai cu seamă factorul social al maselor, iar în Est, în principal tehnica sunt cele care subminează vechile rânduieli. Această dezvoltare îşi are originea mai întâi în dezrădăcinarea economică şi psihologică a populaţiilor industriale, care, la rândul lor, au apărut pe baza progresului rapid al tehnicii. Aceasta însă se sprijină evident pe o diferenţiere specială a conştiinţei, orientată raţional, care tinde să refuleze toţi factorii psihici iraţionali. De aici apare atât în individ, cât şi în popor o contrapoziţie care cu timpul se ascute, transformându-se în conflict deschis.

444 Un episod răsturnat, dar cumva asemănător s-a desfăşurat în mică măsură şi în plan spiritual în primele secole creştine. Dezorientarea spirituală a lumii romane a fost compensată de invazia creştinismului. Firește, spre a continua să existe, lumea romană a trebuit să se apere nu numai împotriva duşmanilor săi, ci şi împotriva propriilor revendicări care ţinteau prea departe, de pildă, între altele, şi împotriva gnosticismului. A trebuit să-şi raţionalizeze progresiv doctrina spre a putea zăgăzui revărsarea de iraţionalism. De aici a luat naştere de-a lungul secolelor acel mariaj între mesajul iniţial iraţional al lui Christos şi raţiunea umană, caracteristică spiritului apusean. În măsura în care raţiunea a început treptat să domine, s-a impus intelectul, revendicând autonomie. Şi după cum intelectul a luat în stăpânire psihicul, tot astfel s-a înstăpânit şi pe natură şi a dat naştere unei epoci ştiinţifico-tehnice, care a lăsat tot mai puţin loc omului natural şi iraţional. Astfel însă s-au pus bazele unei opoziţii interne care în zilele noastre ameninţă lumea cu haosul. Corespunzător situaţiei răsturnate, lumea subterană se ascunde azi în spatele raţiunii şi al intelectului, adică al unei ideologii raţionaliste care încearcă să se impună prin foc şi sabie sub forma unei credinţe îndărătnice care concurează cu aspectele cele mai întunecate ale unei *ecclesia militans*. În schimb, spiritul occidental creştin a devenit, printr-o stranie enantiodromie, apărătorul iraţionalului, prin aceea că, în ciuda paternităţii sale, nu a fost atât de doborât de raţionalism şi intelectualism, încât să renunţe la credinţa în drepturile omului, în special la credinţa în libertatea individului. Prin această libertate este însă garantată recunoaşterea de principiu a iraţionalului, în ciuda primejdiei unui individualism aflat mereu la pândă. De recursul la drepturile eterne ale omului este indisolubil legată credinţa într-o *ordine superioară*, nu doar din pricina faptului istoric că ideea centrală a lui Christos s-a dovedit a fi un factor de ordine cu o durată de multe sute de ani, ci şi pentru că Sinele, independent sub ce nume e gândit, compensează eficient stări haotice: el este *anthropos*-ul suprauman în care sunt decise libertatea şi demnitatea umană. Din acest unghi de vedere subestimarea şi disprețuirea gnosticismului nu mai sunt oportune.

Simbolismul lui, evident psihologic, ar putea azi să ridice punţi spre o înţelegere mai vie a tradiţiei creştine.

Dacă vrem să înţelegem psihologia figurii gnostice a lui Christos, 445
trebuie să amintesc de aceste transformări istorice, căci afirmaţiile *Faptelor lui Ioan* despre natura Domnului devin inteligibile abia atunci când le privim ca pe o expresie a trăirii unităţii originare, opuse pluralităţii amorfe a conţinuturilor conştiinţei. Christosul gnostic, a cărui figură este implicit sugerată în *Evanghelia după Ioan*, reprezintă unitatea originară a omului, ridicată la rangul ţelului mântuitor al dezvoltării. Prin „alcătuirea din nestatornicie", prin ordonarea haosului, unirea dizarmoniilor şi centrarea în punctul din mijloc, deci prin „mărginirea" multiplicităţii şi prin orientarea conştiinţei spre cruce, conştiinţa urmează să se unească din nou cu inconştientul, omul inconştient cu centrul său, care e totodată centrul universului, şi astfel să se atingă ţelul mântuirii şi înălţării omului.

Oricât de corectă ar putea fi această intuiţie, ea este şi primejdioasă 446
întrucât presupune o conştiinţă a Eului, capabilă de rezistenţă, care nu cedează tentaţiei de a se identifica cu Sinele. O astfel de conştiinţă a Eului apare, s-ar zice, încă relativ rar, după cum arată istoria: de regulă, există primejdia ca Eul să se identifice cu Christosul lăuntric, sprijinindu-se pe o falsă înţelegere a acelei *imitatio Christi.* Ceea ce însă echivalează cu o inflaţie, din care textul nostru ne-a dat o probă grăitoare. Spre a conjura această primejdie serioasă, Biserica n-a făcut prea mare caz de „Christosul din noi", ci cel mai mult de „ceea ce am văzut, auzit şi pipăit cu mâinile noastre", respectiv de evenimentul istoric „de jos, din Ierusalim". Aceasta este o atitudine înţeleaptă care ţine seamă în mod realist de primitivismul conştiinţei de-atunci ca şi de acela al conştiinţei moderne. Cu cât conştiinţa îşi aminteşte mai puţin de inconştient, cu atât mai mult creşte primejdia identificării cu acesta, şi astfel creşte primejdia inflaţiei care poate să cuprindă, cum am văzut, popoare întregi sub forma unei epidemii psihice. Dacă pentru această conştiinţă relativ primitivă Christos trebuie să fie „real", atunci nu poate să fie decât ca figură istorică şi ca entitate metafizică, dar nu ca un centru sufletesc aflat în vecinătatea primejdioasă a unui Eu uman. Dezvoltarea gnostică, sprijinită pe autoritatea

Scripturii, a pătruns atât de departe, încât Christos a fost într-adevăr recunoscut ca un fapt interior, adică sufletesc. Astfel a fost acceptată și relativitatea figurii lui Christos, după cum formulează semnificativ textul nostru: „Căci atât timp cât încă nu te numești al meu, eu nu sunt ceea ce am fost". Eu însă voi fi ceea ce am fost, când te voi avea la mine." De-aici rezultă inechivoc că Christos a fost, într-adevăr, din vremuri imemoriale sau de dinaintea timpurilor, o totalitate, dar că el și-a pierdut-o pentru om, sau și-a dăruit-o[188], și și-o poate redobândi doar prin reintegrarea omului. Totalitatea sa este dependentă de om: „vei fi, ca pricepător, asemenea mie". Această concluzie inevitabilă arată limpede primejdia. Eul s-a contopit cu Sinele, adică necunoscându-se pe sine, a devenit cu toată insuficiența și întunericul din el un dumnezeu care se consideră superior semenilor săi neiluminați. El s-a identificat cu propria sa concepție despre „omul superior", fără să-și dea câtuși de puțin seama că această figură este, după propria lui definiție, o alcătuire de forțe venind din dreapta și forțe venind din stânga, de puteri, stăpâniri, „demoni", ba chiar diavolul însuși face parte din ea. O asemenea figură este absolut ininteligibilă și este o „taină înfiorătoare", cu care e mai bine să nu ne identificăm atâta timp cât suntem cu mintea întreagă. Ar fi suficient să se știe că o astfel de taină există și că omul se află undeva în apropierea ei, dar că ar trebui să se ferească a-și confunda Eul cu ea. Dimpotrivă, confruntarea cu întunericul din el ar trebui să-l avertizeze nu doar împotriva identificării, ci și să-l sperie salutar de ceea ce e capabilă o ființă umană să facă. Contradicția neliniștitoare a naturii sale omul o poate domina nu prin propriile-i puteri, ci doar prin experiența unui proces independent de el, adică neinfluențat sufletește de el.

447 Dacă există, în genere, un astfel de proces el trebuie să fie experimentabil. Experiența mea de mai multe decenii cu numeroși indivizi, ca și aceea a altor multor medici și psihologi, abstracție făcând

188 Această interpretare ar trebui să fie implicit conținută în pasajul kenotic (*Filipeni* 2,5 și urm.): „Gândul acesta să fie în voi care era și în Christos Isus, care Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu. Ci s-a deșertat (ἐκένωσεν, *exinanivit*) pe Sine, chip de rob luând." [Biblia de la Zürich.]

de afirmaţiile terminologic, ce-i drept, diferit formulate, dar în esenţă coincidente ale tuturor marilor religii şi — *last not least* — ale fenomenologiei aşa-numitului şamanism, care anticipează pe o treaptă arhaică simbolismul alchimic al individuaţiei[189], confirmă apariţia şi existenţa unui factor de ordine compensator, independent de conştiinţa Eului, a cărui natură transconştientă nu este mai miraculoasă decât ordinea dezintegrării radiumului sau adaptarea unui virus la anatomia şi fiziologia omului[190], ori simbioza plantă–animal. Este însă admirabil că omul poate să aibă cunoştinţe conştiente şi reflexive despre aceste procese ascunse, în vreme ce animalele, plantele şi corpurile anorganice sunt aparent lipsite de aşa ceva. Însă şi pentru un atom de radium ar fi probabil o trăire extatică aceea de a şti că momentul descompunerii sale este precis determinat sau pentru un fluture să recunoască floarea care îi asigură reproducerea şi care s-a îngrijit în prealabil de tot ceea ce e necesar în acest scop.

Experienţa numinoasă a procesului de individuaţie este pe o 448
treaptă arhaică problema şamanului şi a vraciului, mai târziu a medicului, profetului şi preotului, iar, în fine, pe treapta civilizaţiei, aceea a filosofiei şi a religiei. Trăirile legate de boală, de tortură, de ucidere şi de vindecare ale şamanului conţin pe o treaptă superioară ideea de jertfă, de restaurare totală, de transsubstanţiere şi de înălţare la rangul de om pneumatic, într-un cuvânt de apoteoză. Liturghia este suma şi chintesenţa unei dezvoltări de mii de ani care, odată cu lărgirea şi adâncirea progresivă a conştiinţei, face treptat din experienţa iniţial izolată a unui individ, predispus în mod specific, bunul comun al unui grup mai mare. Procesul psihic care stă la bază rămâne o taină şi ea este intuitivizată şi reprezentată insistent prin „mistere“ corespunzătoare sau prin „sacramente“ sprijinite de învăţături, exerciţii, meditaţii şi acte sacrificiale, care îl fac pe mistagog să pătrundă atât de departe în sfera misterului, încât să-şi poată întru câtva conştientiza relaţia intimă cu evenimentele mitice. Vedem astfel,

189 A se compara aici prezentarea cuprinzătoare a lui ELIADE, *Le Chamanisme*.

190 Trimit la conferinţa Prof. PORTMANN [*Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung*], ţinută la sesiunea Eranos din 1952.

bunăoară, cum în vechiul Egipt, osirificarea[191], care inițial era o prerogativă regală, s-a extins treptat la persoanele nobile, pentru ca spre sfârșitul tradiției vechi egiptene să ajungă apanajul fiecărui individ. Misterele inițial închise și ascunse ale sferei grecești se lărgesc de asemenea treptat, devenind trăiri colective, iar în epoca imperială ținea, ca să zic așa, de sportul turiștilor romani să se lase inițiați în mistere străine. Creștinismul, după câteva ezitări, a făcut din sărbătoarea misterelor o manifestare publică, deoarece problema lui specială era aceea de a introduce cât mai mulți oameni în trăirea misterului. Era deci inevitabil ca individul să aibă ocazia să-și conștientizeze propria transformare și condițiile psihologice necesare în acest scop, cum ar fi mărturisirea păcatelor și căința. Astfel s-a pus baza înțelegerii faptului că în cazul transsubstanțierii care avea loc în mister era mai puțin vorba de exercitarea unei acțiuni magice, cât de un proces psihologic; o înțelegere care în alchimie și-a croit drum de timpuriu și care privea faptul că acel *opus magnum* al ei era cel puțin alăturabil misterului ecleziastic, ba chiar că avea o semnificație cosmică în măsura în care astfel sufletul divin al lumii era eliberat din închisoarea materiei. După cum cred că am arătat, aspectul „filosofic" al alchimiei nu reprezintă altceva decât o anticipare simbolică a unor cunoștințe psihologice, care, se vede din exemplul lui Gerardus Dorneus, erau deja foarte avansate spre sfârșitul secolului al XVI-lea.[192] A fost însă nevoie de cecitatea epocii noastre intelectualiste spre a vedea în încercările alchimiei o chimie ratată, iar în concepția psihologică modernă o „psihologizare", adică o distrugere a misterului. După cum alchimiștii știau că producerea pietrei lor era un miracol care nu putea să aibă loc decât prin „concedente Deo", tot astfel psihologul modern e conștient de faptul că nu mai poate produce nimic decât o descriere, formulată în simboluri științifice, a unui fenomen psihic, a cărui natură reală este la fel de transconștientă ca și misterul vieții sau acela al materiei. El n-a explicat pe nicăieri misterul și astfel l-a făcut să se ofilească. L-a adus, potrivit

191 [Cf. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, pp. 259 și urm.]
192 Cf. *Aion* [GW IX/2, par. 249 și urm.]

spiritului tradiţiei creştine, doar ceva mai aproape de conştiinţa individuală, vizibilizând pe bază de dovezi empirice realitatea şi experimentabilitatea procesului de individuaţie. Cu asta nu am spus nicidecum că propoziţia aşa-zisă metafizică trebuie considerată un fenomen psihic, că este „doar psihică", aşa cum le place criticilor mei să se exprime. Ca şi cum prin „psihic" s-ar constata ceva universal cunoscut! Oare nu i-a trecut nimănui prin minte că atunci când spunem „psihic" sugerăm simbolic obscuritatea cea mai densă pe care ne-o putem imagina? Ţine de ethosul cercetătorului putinţa de a recunoaşte momentul în care ajunge cu ştiinţa lui la capăt. Acest capăt este începutul unei cunoaşteri superioare.

IV
CUVÂNT INTRODUCTIV
LA VICTOR WHITE,
DUMNEZEU ŞI INCONŞTIENTUL

V
PREFAŢĂ LA ZWI WERBLOWSKY,
LUCIFER ŞI PROMETEU

VI
FRATELE KLAUS

IV
CUVÂNT INTRODUCTIV LA VICTOR WHITE, *DUMNEZEU ŞI INCONŞTIENTUL*[1]

Când cu mulţi ani în urmă mi-am exprimat dorinţa de a colabora 449
cu teologii, nu ştiam efectiv nimic şi nici nu visam în ce fel şi în ce măsură dorinţa avea să mi se împlinească. Cartea pe care am cinstea să o prefaţez aici este a treia publicaţie[2] cuprinzătoare, venită din direcţie teologică şi concepută în spiritul colaborării şi al efortului comun. În cei de-acum cincizeci de ani de muncă de pionierat, pe care îi am în spate, am avut parte de critică pozitivă şi negativă atât de abundentă, încât ştiu să apreciez orice încercare de colaborare pozitivă. Critica din această direcţie e constructivă şi de aceea binevenită.

Considerate superficial, psihoterapia psihopatologică şi medicală 450
sunt foarte departe de zona de interes special a teologului, şi de aceea e de aşteptat ca elaborarea unui limbaj comun, inteligibil de ambele părţi, să ceară un efort deloc neînsemnat. Pentru a realiza acest lucru e nevoie ca ambele părţi să dispună de anumite convingeri fundamentale. De acestea ţine în primul rând recunoaşterea faptului că obiectul eforturilor bilaterale este omul bolnav psihic, care suferă şi care are nevoie să fie luat în seamă atât din punct de vedere somatic, respectiv biologic, cât şi din punct de vedere spiritual, respectiv religios. Problema nevrozei se întinde de la sferă instinctuală tulburată

1 [Scris în germană în 1952 pentru cartea cu titlul *God and the Unconscious*. A apărut în germană în 1957.]

2 Cele două publicaţii anterioare sunt ale prof. HANS SCHÄR, *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs* şi *Erlösungvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*.

până la ultimele întrebări și decizii privind concepția despre lume. Nevroza nu este un fenomen încapsulat și precis delimitat, ci o reacție a *întregului* individ. O terapie pur simptomatică e interzisă aici, evident mai mult decât în bolile care sunt doar somatice, cu toate că și acestea posedă întotdeauna o componentă psihică sau un fenomen secundar de natură psihică, dacă nu sunt chiar psihogene. Medicina recentă tocmai a început să țină seamă de acest fapt, pe care psihoterapeuții l-au evidențiat de multă vreme. În ce mă privește, am făcut de multă vreme și fac necontenit experiența că o terapie orientată doar biologic nu e suficientă și că e nevoie de o completare de natură spirituală. Medicul psiholog înțelege limpede acest lucru în cazul *viselor* care ca enunțuri ale inconștientului joacă un rol deloc neglijabil în terapie. Cine lucrează aici onest și în spirit critic trebuie să recunoască faptul că înțelegerea viselor nu e un lucru simplu, ci pretinde reflecții care trec mult dincolo de punctele de vedere pur biologice. Apariția incontestabilă a motivelor arhetipale în vise este cauza pentru care oricine încearcă în mod serios să înțeleagă cu adevărat visele nu poate evita informarea în domeniul istoriei de idei. Asemănarea anumitor motive onirice cu mitologemele este atât de mare, încât ele pot fi considerate nu doar similare, ci chiar identice. Prin această constatare nu doar visul este ridicat în contextul mai larg al mitologemului, ci întreaga problematică a mitologiei este pusă în legătură cu viața sufletească a individului. Dar de la mitologeme la enunțul religios nu e decât un pas. În vreme ce figurile mitice apar ca scheme palide și relicve ale unei vieți trecute și înstrăinate, enunțul religios reprezintă o trăire nemijlocit numinoasă. El este un *mitologem viu*.

451 Aici modul de gândire și de exprimare al practicianului în raport cu acela al teologului se lovește de greutăți. Teologul — dacă e pe cale să dogmatizeze sau să „demitologizeze" Evanghelia — nu vrea să audă de „mit", căci i se pare că o astfel de noțiune îi devalorizează enunțul religios, în al cărui grad maxim de adevăr el crede. Practicianul orientat spre științele naturii nu leagă noțiunea de mit de nicio reprezentare valorică. Pentru el mitul înseamnă „enunț despre procese desfășurate în inconștient", la fel ca enunțul religios. El nu are niciun mijloc să decidă dacă ultimul este „mai adevărat" decât

mitologemul, căci el nu vede între ele decât o diferenţă de grad de vitalitate. Aşa-numitul enunţ religios este încă numinos, însuşire pe care mitul, în schimb, a pierdut-o deja în mare măsură. Practicianul ştie că obiceiurile şi formele „sfinte" de odinioară s-au învechit şi alte figuri au devenit numinoase.

Teologul poate să-l acuze pe practician că acesta dispune de mij- 452
loacele de a decide în problema adevărului — şi se referă la adevărul revelaţiei — dar că nu vrea să le folosească. La o astfel de acuză, practicianul întreabă cu toată modestia: despre care din numeroasele adevăruri revelate e vorba şi unde este dovada că o concepţie cuprinde un adevăr mai mare decât alta? Nici creştinii înşişi nu sunt în această privinţă uniţi. În vreme ce ei discută în contradictoriu, medicul se ocupă de un caz urgent şi nu poate aştepta ca schismele secularizate să se împace, ci recurge fără multă vorbă la ceea ce e viu şi deci eficient pentru pacient. El nu poate, firește, să-i prescrie acestuia reţeta unui sistem oarecare socotit viabil, ci trebuie să încerce prin căutare răbdătoare şi plină de grijă să găsească acel lucru prin care bolnavul să simtă o vivacitate salutară şi generatoare de totalitate. Medicul nu se poate ocupa de la început de măsura în care acest aşa-zis adevăr are ştampila valabilităţii oficiale. Dacă însă bolnavul se poate regăsi prin el şi se poate astfel din nou întrema, atunci problema confruntării dintre „cunoaşterea" individuală — sau cum vrem să mai numim noua concepţie sau evenimentul însufleţitor — şi opiniile şi convingerile general valabile va deveni o problemă vitală. Individualul singur izolează, iar bolnavul nu este niciodată vindecat atunci când este lăsat să devină un simplu individualist. În acest caz el rămâne în continuare un nevrotic lipsit de relaţie şi înstrăinat de societatea lui. Chiar şi psihologia pulsională, exclusiv personală a lui Freud, s-a văzut obligată să se confrunte cel puţin în sens negativ cu adevărurile general valabile, cu acele străvechi „représentations collectives" ale societăţii umane. Materialismul ştiinţific nu este nicidecum o chestiune filosofică sau religioasă privată, ci o problemă de stat, cum s-a văzut ulterior. Ţinând seama de importanţa neobişnuită a aşa-numitelor adevăruri generale, confruntarea „cunoştinţelor" individuale cu convingerile sociale este o necesitate inevitabilă. După cum bolnavul,

cu specificul său individual, trebuie să intre în legătură cu societatea, tot atât de urgent este ca opiniile dobândite prin cercetarea inconștientului să fie comparate cu adevărurile generale și să fie puse în corelație reciprocă cu ele.

453 Mi-am consacrat acestui efort o bună parte a operei vieții mele. Mi-am dat limpede seama de la început că nu aș fi putut rezolva singur niciodată această problemă. Deși sunt în măsură să reprezint faptele psihologice, totuși obligația de a iniția procesele de asimilare necesare în cazul confruntării cu „les représentations colectives" îmi depășește cu mult puterile. Pentru asta e nevoie de colaborarea mai multor persoane, și în special a acelora care sunt reprezentanții adevărurilor generale, anume a teologilor. În afară de medic, ei sunt singurii care au a se ocupa profesional de sufletul omenesc, cu excepția educatorilor. Aceștia însă se limitează la copiii care, de regulă, au de suferit doar indirect, prin părinți și educatori, de pe urma problematicii timpului. Pentru teolog ar trebui să fie important să știe ce se petrece în sufletul unui adult, iar un medic conștient și responsabil trebuie să presimtă rolul nemaipomenit de mare pe care îl joacă în economia sufletească atmosfera spirituală.

454 Trebuie să mărturisesc cu recunoștință că dorita și de mult sperata cooperare a devenit realitate. Ceea ce atestă această lucrare care vine, nu doar cu înțelegere intelectuală, ci și cu bunăvoință, în întâmpinarea solicitării psihologiei medicale. Doar un optimism lipsit de simț critic ar putea aștepta ca această venire în întâmpinare să fie o „love at first sight". Punctele de pornire sunt prea depărtate și prea diferite, iar drumul până la locul întâlnirii este prea lung și anevoios pentru ca o înțelegere să se producă necondiționat. În ce mă privește, eu nu mă încumet să aflu ce anume înțelege teologul greșit sau nu înțelege deloc din punct de vedere empiric, căci am destule de făcut spre a învăța să-i apreciez corect premisele teologice. Dar cred să fi înțeles că una dintre dificultățile principale stă în faptul că teologul și practicianul vorbesc aparent aceeași limbă, dar în realitate această limbă bate înspre două aspecte diferite *toto coelo*. Amândoi pot folosi aparent aceeași noțiune, dar trebuie apoi să recunoască, spre uimirea lor, că vorbesc de lucruri complet diferite. Să luăm, de pildă,

noţiunea de „Dumnezeu“. Teologul va presupune firește că e vorba de *Ens Absolutum metafizic*. Practicianul, în schimb, nu are nici pe departe în vedere o ipoteză atât de vastă şi care îi pare absolut imposibilă, ci se referă la un simplu enunţ, cel mult un motiv arhetipal care preformează astfel de enunţuri. Prin „Dumnezeu“ el îi poate înţelege pe Jahve, Allah, Shiva sau Huizilopochtli. Calităţile divine de atotputernicie, omniscienţă, veşnicie etc. sunt pentru practician enunţuri care însoţesc, mai mult sau mai puţin regulat, ca simptome sau sindroame arhetipul. Practicianul acordă numinozitate imaginii lui Dumnezeu, adică acţiune zguduitoare, pe care la început o consideră realitate şi eventual încearcă s-o explice raţional de o manieră mai mult sau mai puţin improprie. Ca psihiatru, el este suficient de insensibil încât să fie profund convins de relativitatea unor astfel de enunţuri. Ca naturalist, este în primul rând interesat de stabilirea unor realităţi şi regularităţi psihice, cărora le acordă o greutate disproporţionat de mare faţă de posibilităţile ideale. „Religio“ rezidă pentru el în constatarea de fapte observabile şi demonstrabile, pe care le descrie şi le delimitează precum mineralogul probele de pietre şi botanistul plantele sale. El ştie că dincolo de fapte demonstrabile nu poate să ştie nimic, ci doar cel mult să viseze, şi consideră imoral să confunde visul cu ştiinţa. Nu contestă ceea ce nu poate să afle şi nu va afirma în niciun caz că poate demonstra cu fapte lucruri în care nu crede. Mi s-a reproşat adesea că doar visez la arhetipuri. Acestor critici care se pripesc trebuie să le amintesc însă că a existat, cu mult înainte ca eu să vorbesc despre arhetipuri, o cercetare comparată a motivelor. Faptul că apar motive arhetipale în psihicul oamenilor care n-au auzit niciodată de mitologie poate să ştie oricine care a cercetat formaţiuni delirante schizofrene — asta dacă răspândirea univerală a anumitor mitologeme nu i-a deschis chiar şi mai înainte ochii în această privinţă. Ignoranţa şi obtuzitatea, chiar dacă ultima este de natură politică, n-au fost niciodată argumente suficiente din punct de vedere ştiinţific.[3]

3 Unei filosofii marxiste nu-i convine desigur că psihicul nu e o *tabula rasa*, ci că aduce cu sine condiţii la fel de instinctive ca şi viaţa somatică. Sufletul poate fi,

455 Trebuie să mă mulțumesc să descriu punctul de vedere, credința, năzuința, speranța și dragostea practicianului care culminează, toate, în găsirea și constatarea faptelor demonstrabile și în explicarea lor ipotetică și să trimit în ce privește perspectiva teologică la expunerile competente ale autorului acestei cărți.

456 E de înțeles că atunci când există astfel de diferențe de puncte de vedere apar nenumărate ciocniri *in concreto*, de natură mai mult sau mai puțin esențială. Esențiale ele sunt mai ales acolo unde există amenințarea încălcării unui domeniu de către altul. Un astfel de caz îl reprezintă critica mea la teoria despre „privatio boni" [„lipsa binelui"]. Aici teologul se poate teme, cu o anumită îndreptățire, de violarea spațiului său de către practician. Aceste discuții au lăsat urme în carte, după cum cititorul va putea să constate. De aceea pot uza în acest caz de dreptul la critică, pe care autorul mi l-a garantat în mod generos, și să-i prezint cititorului punctul meu de vedere.

457 N-aș fi crezut niciodată că voi ajunge cândva să mă ciocnesc în munca mea practică de o problemă aparent atât de îndepărtată ca *privatio boni*. Destinul a vrut însă să tratez un pacient cu studii superioare, căruia îi scăpaseră tot felul de fapte dubioase și discutabile din punct de vedere moral. S-a dovedit a fi un adept fervent al lui *privatio boni*, căci aceasta se mula perfect pe concepția lui: răul în sine nu reprezintă nimic, e doar o simplă umbră, o neînsemnată și trecătoare micșorare a binelui, ca atunci când trece un nor prin fața soarelui. Acest domn se declara credincios protestant și nu ar fi avut niciun motiv să invoce o *sententia communis* a Bisericii catolice, dacă aceasta nu ar fi fost binevenită pentru liniștirea conștiinței sale. Acest caz m-a determinat inițial să mă confrunt cu *privatio boni* și cu aspectul său psihologic. Pentru practician e de la sine înțeles că aspectul metafizic al unei asemenea doctrine nu contează, el știind că are de-a face doar cu judecăți morale, nu cu substanțe. Noi spunem *dintr-un anumit punct de vedere* că ceva e bun sau rău, e sus sau jos, e la dreapta sau la stânga, e luminos sau întunecat etc. Situație în care

ce-i drept, mutilat ca și trupul. Dar nici măcar pentru marxism o astfel de perspectivă n-ar fi plăcută.

teza este tot atât de efectivă, respectiv de reală, ca şi antiteza.[4] Nu-i va trece nimănui prin cap — decât doar în condiţii absolut speciale şi în anumite scopuri — să numească răceala, o căldură diminuată, adâncimea, o înălţime diminuată, dreapta, o stângă diminuată. După această logică, binele ar putea fi socotit o diminuare a răului. Un psiholog ar considera acest mod de exprimare cam pesimist, dar din punct de vedere logic n-ar avea nimic de obiectat. În loc de 99, cineva ar putea spune, de n-ar fi prea incomod, 100 minus 1. Dar dacă acesta, în calitate de ins moral, s-ar surprinde că încearcă să ascundă o acţiune imorală, considerând-o optimist ca fiind o anumită diminuare a singurului bine real sau ca o „lipsă accidentală de perfecţiune", atunci el ar trebui să se cheme imediat la ordine. Discernământul lui ar trebui să-i spună: dacă într-adevăr răul tău nu e decât o umbră ireală a binelui tău, atunci şi aşa-zisul tău bine nu e decât o umbră ireală a răului tău real. Dacă el nu gândeşte astfel, atunci se minte pe sine şi asemenea autominciuni au urmări nevrotice, adică disociative, ca de pildă sentimente de inferioritate cu toate fenomenele lor secundare cunoscute.

Din aceste motive m-am văzut silit să contest ideea că *privatio boni* 458
are valabilitate în domeniul empiric şi, din aceleaşi motive, critic propoziţia dedusă din *privatio boni*: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine"[5], căci astfel, pe de-o parte, i se ia omului posibilitatea de a produce ceva bun, pe de alta, îi este dată puterea seducătoare a răului. Singura demnitate care-i rămâne e aceea a îngerului căzut. Cititorul meu va observa că eu înţeleg la propriu această propoziţie.

Critica e posibilă doar la adresa unor obiecte psihice, adică a unor 459
reprezentări şi noţiuni, dar nu la adresa unor mărimi metafizice. Acestea se confruntă doar cu ele însele. *Critica mea e valabilă doar în interiorul domeniului empiric*; în schimb, în domeniul metafizic

4 O încercare recentă de a considera răul ca o „descompunere" a binelui nu schimbă cu nimic situaţia. Un ou stricat e, din păcate, la fel de real ca unul proaspăt.

5 [„Tot binele de la Dumnezeu, tot răul de la om."] Corectitudinea acestei propoziţii îmi pare atacabilă, căci nu poate fi făcut Adam răspunzător pentru răutatea şarpelui.

binele poate fi o substanţă, iar răul un μη ον. Nu cunosc niciun fapt experimental capabil să ajungă la o asemenea constatare, de aceea practicianul trebuie să păstreze în acest caz tăcerea. S-ar putea totuşi întâmpla ca aici, precum şi în cazul celorlalte enunţuri metafizice, în special în acela al dogmelor, să existe factori arhetipali, adică eficienţi psihic, preformaţi din timpuri imemoriale, care ar fi accesibili cercetării empirice. Cu alte cuvinte, ar putea să existe o tendinţă psihică preconştientă care, independentă de timp şi spaţiu, să producă necontenit enunţuri de acest fel, după cum e cazul mitologemelor, al motivelor folclorice şi al formaţiunilor simbolice individuale. Mi se pare însă că materialul experimental existent, privitor la o determinare arhetipală a lui *privatio boni*, nu permite, cel puţin după câte ştiu eu, o decizie inechivocă. Distincţii *morale* clare sunt — sub rezerva unor erori — cuceriri recente ale omenirii civilizate, de aceea ele sunt adesea aşa de neclare şi nesigure, diferite de alte structuri opozitive care au o natură incontestabil arhetipală şi reprezintă, în genere, condiţii indispensabile pentru cunoaştere, cum ar fi platonicianul, ταὐτὸν – θάτερον („acelaşi“ şi „celălalt“).

460 Ca orice ştiinţă empirică, şi psihologia mea are nevoie de noţiuni auxiliare, de ipoteze şi modele. Teologul ca şi filosoful face lesne greşeala de a vedea în asta ipostazieri metafizice. Atomul, despre care vorbeşte fizicianul nu este o ipoteză metafizică, ci un *model*. Tot aşa, noţiunile mele de arhetip sau de energie psihică nu sunt decât reprezentări auxiliare care pot fi oricând schimbate cu formulări mai bune. Noţiunile mele empirice ar fi, din unghi filosofic, nişte monştri logici, iar ca filosof, eu aş fi o tristă figură. Bunăoară, în perspectivă teologică, noţiunea mea de anima ar fi expresia unui gnosticism înfloritor, motiv pentru care eu şi sunt adesea integrat gnosticilor. Procesul de individuaţie dezvoltă în întregime un simbolism care se înrudeşte strâns cu reprezentări folclorice, gnostice, alchimice, „mistice“ de tot felul şi — *last not least* — şamanice. Dacă se compară astfel de materiale, se vede cum prezentarea lor mişună de dovezi „exotice“, „aduse de departe“, iar cine nu citeşte o carte, ci doar o frunzăreşte, cade lesne în iluzia că are în faţă un sistem gnostic. În realitate însă procesul de individuaţie este acel proces biologic, fie simplu, fie

complicat, prin care orice fiinţă vie devine ceea ce, de la bun început, este determinată să fie. În cazul omului acest proces se exprimă, firește, atât psihic, cât şi somatic. El produce, bunăoară, pe latura psihică acele fenomene cuaternitare cunoscute, ale căror paralele pot fi găsite atât în ospicii, cât şi în gnosticism, precum şi în alte exotisme, nu în ultimul rând în alegorismul creştin. Nu e deci vorba de speculaţii mistice, ci de observaţii clinice şi de interpretarea lor prin comparaţie cu fenomene înrudite din alte domenii. Nu este de atribuit fanteziei unui specialist în anatomie comparată faptul că el descoperă relaţii apropiate între scheletul uman şi anumiţi antropoizi africani, de care profanul n-a auzit niciodată nimic.

E curios că criticii mei, cu puţine excepţii, trec sub tăcere că eu ca 461
medic pornesc de la fapte empirice, a căror verificare e la îndemâna oricui. Ei mă critică de parcă aş fi un filosof sau un gnostic care ar pretinde că dispune de o cunoaştere supranaturală. Ca filosof şi ca eretic cu înclinaţii speculative sunt, firește, uşor de bătut. Din acest motiv se preferă să fie trecute cu vederea sau negate cu superficialitate faptele descoperite şi dovedite de mine. Dar eu ţin în primul rând la fapte, şi nu la o terminologie provizorie sau la premisele unor teoretizări. Existenţa arhetipurilor nu poate fi evacuată din lume susţinând că nu ar exista reprezentări înnăscute. Eu n-am afirmat niciodată că arhetipul în sine este o reprezentare, ci am arătat explicit că îl consider o modalitate lipsită de conţinut precis.

În condiţiile acestor felurite neînţelegeri, apreciez cu atât mai mult 462
înţelegerea autorului, al cărui punct de pornire e diametral opus aceluia al ştiinţelor naturii. El a încercat cu succes să empatizeze pe cât posibil cu modul de a gândi al unui practician, iar dacă încercarea nu i-a izbutit pretutindeni total, eu sunt cel mai puţin indicat să i-o iau în nume de rău, convins fiind că, fără să-mi dau seama, încalc în multe privinţe modul de gândire teologic. Astfel de neconcordanţe pot fi depăşite, ce-i drept, doar prin discuţii lungi, dar ele îşi au partea lor bună în măsura în care două sfere spirituale aparent incompatibile nu numai că se ating cu acest prilej, ci se şi însufleţesc şi se fertilizează reciproc. În acest scop e nevoie de multă bunăvoinţă de ambele părţi. În atare privinţă nu pot decât să-i aduc autorului laude necondiţionate.

El a preluat în mod corect punctul de vedere contrar și, ceea ce pentru mine e deosebit de prețios, a ilustrat totodată extrem de instructiv punctul de vedere teologic. Medicul psihoterapeut nu-și poate permite mult timp să ignore existența sistemelor terapeutice religioase — dacă religia poate fi într-o anume privință numită astfel —, după cum nici teologul, în măsura în care *cura animarum* [grija sufletelor] prezintă interes pentru el, nu poate să treacă cu vederea experiențele psihologiei medicale.

463 În domeniul tratamentului individual n-ar trebui, cred, să intervină dificultăți serioase. Acestea sunt de așteptat abia acolo unde începe confruntarea trăirii individuale cu adevărurile generale. În cazurile individuale această necesitate obișnuiește să apară, dacă apare, abia după un timp mai îndelungat. În practică există nu puține situații în care întreg tratamentul se desfășoară în domeniul personal, fără ca să se ajungă vreodată la trăiri lăuntrice atât de clare, încât să fie urgent necesară o confruntare cu convingerile generale. În măsura în care pacientul rămâne ferm ancorat în cadrul unei credințe confesionale, el va traduce această trăire în viziunea credinței sale, chiar și atunci când va fi atins sau zguduit de un vis arhetipal. Operația îi apare practicianului (dacă este un fanatic al adevărului), ce-i drept, problematică, dar ea poate fi inofensivă sau chiar să ducă la un rezultat bun, în măsura în care este *legitimă* pentru tipul uman respectiv. Obișnuiesc să-i îndemn pe elevii mei să nu-și trateze pacienții după același calapod: populația e stratificată istoric. Există în interiorul ei oamenii care din punct de vedere psihologic ar fi putut tot atât de bine să trăiască în anul cinci mii înainte de Christos, adică asemenea oameni care-și mai pot rezolva cu succes conflictele, așa cum se întâmpla cu șapte mii de ani în urmă. În Europa și în toate țările civilizate există numeroși barbari și oameni antici, precum și un mare număr de creștini medievali. Există, în schimb, relativ puțini indivizi care au atins treapta de conștiință posibilă în condițiile de azi. E de ținut seamă și că unii dintre noi aparțin mileniului al treilea sau al patrulea după Christos, adică sunt anacronici. Este de aceea psihologic absolut „legitim“ ca un ins medieval să-și rezolve azi conflictele la scara secolului al XIII-lea și să-și trateze umbra ca pe diavolul

întrupat. Orice alt procedeu ar fi, în ce îl priveşte, nefiresc şi fals, căci el este credincios precum creştinul secolului al XIII-lea. La un om care ţine temperamental, adică psihologic, de secolul XX, pondere au reflecţiile, care însă pentru reprezentantul medieval al speciei nu intră în discuţie. Cât de puternic este încă Evul Mediu la noi se poate vedea, între altele, şi din faptul că un adevăr atât de simplu precum acela al calităţii psihice a figurilor metafizice nu le poate intra oamenilor în cap. Şi nu e vorba aici de inteligenţă şi cultură sau de concepţie de viaţă, căci până şi materialistul nu poate să nu vadă în ce măsură Dumnezeu este o mărime psihică indispensabilă care nu pretinde un anumit nume, ci se lasă de bunăvoie desemnată şi prin raţiune, energie, materie sau chiar Eu.

Împrejurarea stratificării istorice trebuie să fie cu grijă luată în 464
calcul de către psihoterapeut, tot aşa eventual şi o capacitate latentă de dezvoltare, care însă nu trebuie presupusă ca fiind de la sine înţeleasă.

După cum pentru omul secolului al XVIII-lea consideraţiile raţio- 465
nale sunt evidente, tot aşa sunt pentru omul secolului XX cele psihologice. Pentru primul, o raţionalizare oricât de subţire înseamnă mai mult decât cea mai bună explicaţie psihologică, deoarece el nu poate gândi psihologic, ci poate doar opera cu noţiuni raţionale care nu trebuie să miroasă a metafizică, fiindcă aceasta este tabu. El îl va suspecta pe psiholog imediat de misticism, căci o noţiune raţională nu poate fi pentru el nici metafizică, nici psihologică. Rezistenţele faţă de punctul de vedere psihologic care consideră procesele psihice realităţi sunt toate, mă tem, de natură anacronică, inclusiv prejudecata psihologismului care, de asemenea, nu înţelege natura empirică a psihicului. Pentru omul secolului XX aceasta este o problemă de prim rang şi baza realităţii sale, căci el a înţeles o dată pentru totdeauna că fără observator nu există lume şi deci nici adevăr, fiindcă n-ar fi cine să-l poată constata. Singura garanţie directă a realităţii este observatorul. Chiar şi fizica, cea mai puţin psihologică dintre toate ştiinţele, şi tocmai ea, se loveşte în punctul decisiv de observator. Această cunoaştere îşi pune pecetea asupra secolului.

Pentru omul secolului XX ar fi anacronic, adică regresiv, să-şi 466
rezolve conflictele pe cale raţională sau metafizică, de aceea el şi-a

constituit „tant bien que mal“ o psihologie, căci fără ea nu merge. Dacă nu vrea să rişte să piardă contactul cu epoca lui, teologul, ca şi specialistul în medicină somatică, ar face bine să ia serios în calcul această realitate. După cum pentru medicul de orientare psihosomatică nu este o sarcină prea uşoară aceea de a-şi considera tablourile somatice obişnuite ale bolii şi etiologia lor în lumina, neobişnuită pentru el, a psihologiei, tot astfel nici pentru teolog nu va fi o sarcină uşoară aceea de a-şi adapta gândirea la noua realitate, adică la psihic, şi în special la inconştient, pentru ca şi el să poate ajunge astfel la omul secolului XX. Nicio artă, ştiinţă sau instituţie care se ocupă de om nu se va putea sustrage influenţei exercitate de dezvoltarea pe care au declanşat-o psihologii şi fizicienii, chiar dacă i-ar opune acesteia prejudecăţile cele mai îndărătnice.

467 Cartea Părintelui White are meritul de a fi prima scriere din direcţie catolică ce se ocupă mai îndeaproape de influenţele noilor cunoştinţe empirice în domeniul reprezentărilor colective şi care face o încercare serioasă de integrare. Cu toate că lucrarea se adresează în primul rând teologului, şi psihologul, dar mai ales medicul psihoterapeut îşi vor putea extrage din ea foloase bogate în materie de cunoaştere.

V
PREFAŢĂ LA ZWI WERBLOWSKY, *LUCIFER ŞI PROMETEU*[1]

Autorul mi-a prezentat manuscrisul său cu dorinţa de a-i scrie 468
câteva cuvinte introductive. Deoarece în esenţă e vorba de o cercetare de istorie literară, nu mă simt competent să-mi exprim o părere în această privinţă. Autorul însă a înţeles corect că *Paradisul pierdut* al lui Milton este, ce-i drept, în primul rând obiect de critică literară, dar în fond, şi anume ca scriere confesivă, el nu are mai puţin a face cu anumite premise psihologice. El le-a atins doar în treacăt pe acestea — oricum, *expressis verbis* — şi totuşi atât de clar, încât se poate recunoaşte motivul pentru care a făcut apel la preocupările mele psihologice. Nu pot să nu-i apreciez flerul, oricât de puţin ar fi *Divina Comedie* a lui Dante sau *Messia* lui Klopstock ori opus-ul lui Milton obiectul privilegiat al unui comentariu psihologic. El a observat evident că problematica lui Milton s-ar preta bine să fie luminată din direcţia de cercetare care reprezintă câmpul special al activităţii mele.

Este vorba de figura lui Satana care, pe de-o parte, ca motiv 469
tradiţional, preocupă gândirea şi creaţia religios poetice, iar, pe de altă parte, ca mitologem, reprezintă un enunţ care a rămas constant de două mii de ani şi care iniţial a izvorât din procesul inconştient de devenire al imaginilor „metafizice". Aprecierea ar fi eronată dacă ar presupune că astfel de reprezentări provin dintr-o explicaţie raţionalistă. Vechile imagini de zei, chiar ideea în general, ideea numinoasă în special îşi au originea în *trăire*. Pentru spiritul primitiv, ideea *apare*;

1 [Dactilogramă datată martie 1951. Cartea a apărut în engleză la Londra, 1952.]

ea nu e făcută. Gândirea intenţionată şi orientată constituie o cucerire umană tardivă. Astfel, imaginea numinoasă este mai degrabă expresia unor procese în sine inconştiente decât produsul unei concluzii raţionale. Ca atare însă ea intră în categoria obiectelor psihologice şi astfel se ridică problema premiselor ei psihice. Prin acestea trebuie să ne imaginăm un proces generator de simboluri, de întindere seculară, un proces care tinde să ajungă la conştiinţă şi care începe în întunericul timpurilor preistorice cu imagini primordiale, aşa-zis arhetipale, pe care dezvoltându-le şi diferenţiindu-le, le transpune treptat într-o formă conştientă. Istoria religiei occidentale poate să ilustreze cele spuse: mă refer la dezvoltarea istorică a dogmei, de care ţine şi figura lui Satana. Un arhetip cunoscut este, de pildă, triada divină care se pierde în negura timpurilor. În primele secole de după Christos reapare în formula trinităţii creştine (în versiune păgână: *Hermes ter unus*!). Nu este greu de văzut şi că marea zeiţă din Efes a renăscut în θεοτόχος. Această din urmă problemă, după sute de ani de aparentă latenţă, a ieşit din nou la suprafaţă prin *Conceptio immaculata*, iar mai recent prin *Assumptio*. Imaginea *mediatrix*-ei se rotunjeşte atingând aproape completitudinea antică, împrejurare în care s-ar cuveni să observăm că în spatele declaraţiei solemne nu se află nicidecum o părere arbitrară a autorităţii papale, ci o mişcare anonimă a populaţiei catolice. Tot aşa, nenumăratele miracole marianice premergătoare sunt autohtone şi, ca trăiri autentice şi adevărate, izvorăsc direct din viaţa sufletească inconştientă a poporului.

470 Nu vreau să aglomerez inutil exemple, ci să sugerez doar că şi figura lui Satana a parcurs, de la prima ei apariţie imprecisă în textele veterotestamentare, o dezvoltare stranie, pentru ca în cele din urmă să ajungă în creştinism la o adevărată „înflorire". Ea a devenit în chip desluşit şi inconfundabil personificarea principiului malefic, advers; ce-i drept, lucrul acesta nu s-a petrecut atunci pentru prima oară, căci cu secole mai înainte îi întâlnim pe egipteanul Seth şi pe persanul Ahriman. S-a luat în considerare pentru diavolul creştin mai cu seamă influenţa persană. Cauza propriu-zisă a diferenţierii acestei figuri o constituie conceperea lui Dumnezeu ca *summum bonum*, deosebită în chip pregnant de aceea veterotestamentară şi care — din motive

de echilibru sufletesc — pretinde tocmai existenţa unui *infimum malum*. Pentru asta nu era nevoie de o concluzie logică, ci doar de tendinţa naturală şi inconştientă spre echilibru şi simetrie. Întâlnim de aceea încă de la Clemens Romanus interpretarea după care Christos este mâna dreaptă a lui Dumnezeu, iar diavolul cea stângă; pentru a nu mai vorbi de concepţia iudeo-creştină care cunoştea existenţa a doi fii ai lui Dumnezeu, Satana, fiul cel mare, şi Christos, fiul cel mic. Figura lui Satana s-a ridicat la o asemenea înălţime metafizică, încât, începând cu secolul al IV-lea, a trebuit să fie energic depotenţată, şi anume sub influenţa ameninţătoare a maniheismului. Ceea ce s-a întâmplat printr-o reflecţie de astă dată raţionalistă (şi sub forma totodată a unui spectacol sofistic), anume prin definirea răului ca o *privatio boni*. Fapt ce nu a împiedicat apariţia în secolul al XI-lea (sub influenţă cathară), în multe locuri din Europa, a credinţei că nu Dumnezeu, ci diavolul a creat lumea. Cu asta s-a impus arhetipul *demiurgului imperfect*, care în final s-a bucurat în gnosticism, sub o formă schimbată, de o recunoaştere specială. (Acest arhetip ar trebui căutat în *jester*-ul[2] cosmogonic primitiv.) Eradicarea ereticilor, care s-a întins până prin secolele al XIV-lea şi al XV-lea, a adus o anumită linişte dar, odată cu Reforma, tipul Satanei a revenit mai intens în orizontul uman. Amintesc doar de Jacob Böhme care a schiţat un tablou al diavolului ce depăşeşte cu mult ideea de *privatio boni*. La fel se poate spune despre Milton. El face parte din aceeaşi atmosferă. În ce-l priveşte pe Böhme, el n-a ieşit chiar direct din filosofia alchimică, azi atât de dispreţuită, dar şi-a luat câteva idei principale din ea, printre acestea, recunoaşterea specială a lui Satana, care la Milton s-a înălţat la rangul de figură cosmică de primă mărime şi care, în calitate de mâna stângă (la Clemens), chiar s-a emancipat de rolul supunerii. Milton merge mai departe decât Böhme şi-l confirmă pe diavol în rolul de adevărat *principium individuationis*; o semnificaţie pe care alchimiştii o intuiseră deja de multă vreme. Spre a da doar *un singur* exemplu: „Ascendit a terra in caelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. Sic habebis gloriam totius

2 [Cf. Jung, *Zur Psychologie der Trickstерfigur*, GW IX/1.]

mundi."[3] Astfel se exprimă o autoritate alchimică clasică, a cărei valabilitate se întinde pe cel puţin treisprezece secole de alchimie şi care se referă nu la Satana, ci la *filius philosophorum*, al cărui simbolism coincide cu acela al Sinelui, cum cred că am dovedit. Acel *filius* al achimiştilor este unul dintre modurile de manifestare ale lui Mercur, care este numit „duplex" şi „ambiguus" şi care ca „utriusque capax" („capabil de orice") este cunoscut şi în afara alchimiei. Jumătatea sa „întunecată" este într-o relaţie ce poate fi dovedită cu Lucifer.

471 Pe vremea când Milton scria, aceste idei pluteau în aer, adică ţineau mai mult sau mai puţin de cultura generală şi existau câţiva maeştri care erau conştienţi de faptul că piatra lor filosofală nu însemna altceva decât *omul total*. Deja paralela Satana–Prometeu arată limpede că diavolul lui Milton reprezintă o chintesenţă a individuaţiei umane şi intră astfel sub raza de acţiune a psihologiei. Această vecinătate s-a dovedit, după cum se ştie, primejdioasă nu doar pentru metafizica lui Satana, ci şi pentru aceea a altor figuri numinoase. Odată cu Luminismul, metafizica a început să se clatine, iar ruptura ivită atunci între ştiinţă şi credinţă n-a mai putut fi depăşită. Autonomia figurilor luminoase ale metafizicii a fost în oarecare măsură restaurată, ceea ce însă nu se poate afirma despre diavol. În *Faust*-ul lui Goethe el a devenit „umbra" personală, familiară, a eroului năzuitor. Protestantismul raţionalist liberal l-a scos, ca să spun aşa, de pe ordinea de zi, iar ca figură dubioasă a Olimpului creştin, el a trecut în plan secund şi astfel s-a impus, într-un mod nu neavenit Bisericii, principiul: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine". Diavolul a rămas prizonierul psihologiei.

472 Există o regulă psihologică, după care arhetipul care şi-a pierdut ipostaza metafizică este identic cu conştiinţa individuală pe care o influenţează şi o remodelează în sensul său. Şi deoarece un arhetip posedă întotdeauna o anumită numinozitate, integrarea lui determină, de regulă, o inflaţie a subiectului. Corespunde necondiţionat aşteptării psihologice faptul că Goethe îl numeşte pe Faust „supraom".

3 [„Se înalţă de pe pământ în cer, coboară din nou pe pământ şi primeşte puterea celor de sus şi a celor de dedesubt. Astfel vei avea slava întregii lumi." (Cf. *Tabula smaragdina*, ed. Ruska.)]

Acest tip ajunge în epoca mai recentă, trecând prin NIETZSCHE, până departe în psihologia politică și dovedește astfel că se întrupează în om cu toate consecințele care se pot aștepta din partea unei atari preluări a puterii.

Deoarece indivizii umani nu sunt separați etanș, această inflație 473
contagioasă s-a răspîndit peste tot și a creat o mare nesiguranță de ordin moral și filosofic. De ea trebuie să se intereseze, din motive profesionale, medicul psiholog, și așa s-a ajuns la faptul memorabil că un psihiatru scrie un studiu critic despre *Paradisul* lui MILTON. Deoarece e vorba de o întâlnire extrem de nepotrivită, mi s-a părut că mă achit cel mai bine de sarcina mea, explicându-i oarecum pe îndelete cititorului binevoitor cum a ajuns diavolul în cabinetul de consultații al psihiatrului.

VI
FRATELE KLAUS[1]

474 În faţa mea se află o mică scriere a lui Pater Alban Stöckli O. M. Cap. *Viziunile fericitului Frate Klaus*. Cititorul binevoitor să nu se sperie! Dacă un psihiatru pune mâna pe pană, asta nu vrea să însemne necondiţionat că se pregăteşte să atace „psihopatologic" o figură venerabilă. E adevărat că psihiatrii au comis deja grave greşeli şi au abuzat de ştiinţa lor în locuri nepotrivite. Aici nu se va întâmpla nimic asemănător; nu urmează să se facă nicio analiză, să se pună niciun diagnostic, să se formuleze nicio aluzie semnificativă la eventualităţi patologice şi nu se va face nicio încercare de a-l apropia pe undeva sau cumva pe fericitul Niklaus von Flüe de clinica psihiatrică. Cu atât mai ciudat trebuie să-i apară cititorului faptul că tocmai un medic este acela care discută această scriere. Recunosc că aşa ceva e greu de explicat aceluia care nu cunoaşte opiniile mele demodate despre viziuni şi altele asemănătoare. În această privinţă sunt în bună parte mai neluminat şi mai conservator decât aşa-zisul public cultivat care, în stânjeneala lui filosofică, respiră uşurat când o autoritate competentă aduce viziunile la un numitor „corect" cu halucinaţiile, ideile delirante, maniile şi schizofrenia, şi cum se mai numesc toate aceste fenomene maladive. Din punct de vedere medical eu n-am nimic să-i obiectez Fratelui Klaus. Îl consider un om ceva mai neobişnuit, dar în niciun caz bolnav, un om înrudit cu mine: fratele meu

1 [Primă apariţie în *Neue Schweizer Rundschau*, Neue Serie I/4 (Zürich, 1933), pp. 223–229. Niklaus von Flüe — Fratele Klaus — a fost canonizat în 1947 de Papa Pius al XII-lea şi declarat patronul Elveţiei.]

Klaus. Ce-i drept, cam depărtat de mine printr-o distanţă de mai bine de patru secole, diferit prin cultură şi credinţă, prin acele lucruri neînsemnate din contemporaneitate, despre care credem întotdeauna că alcătuiesc o lume. Ele semnifică însă doar dificultăţi de limbaj, care nu împiedică nicidecum înţelegerea esenţialului sau o fac atât de puţin, încât am putut să mă întreţin în orice privinţă cu un om care era mult mai îndepărtat de mine decât fratele Klaus, respectiv cu un indian pueblo, prietenul meu Ochwia Biano (Iezerul), şi anume în limbajul primordial al oamenilor, acela al viziunii interioare. În ce îl priveşte pe fratele Klaus, nu e vorba de acea cunoscută figură istorică de la dieta cantonală din Stanz, ci de „prietenul lui Dumnezeu" care a apărut rareori pe scena lumii, în schimb a trăit concomitent o viaţă lungă în ţinuturile sufleteşti, de unde ne-a lăsat doar puţine mărturii despre ceea ce a ştiut şi a aflat acolo, prea puţine şi într-o limbă nearticulată, în aşa fel încât posteritatea are dificultăţi în a-şi face o idee despre viaţa lui lăuntrică.

M-a interesat întotdeauna să aflu ce anume face un eremit cât e 475
ziua de lungă. Mai putem astăzi să ne reprezentăm un anahoret în carne şi oase, unul care nu s-a ascuns pur şi simplu şi vegetează într-o stare de simplitate mizantropică? Excentrici, aşa cum există printre solitari şi printre bătrânii elefanţi care-şi sfidează cu resentiment instinctul gregar? Poate, oare, exista un om normal care să ducă o viaţă vie, profundă, fără un interlocutor vizibil, singur cu sine însuşi?

Fratele Klaus avea casă, femeie şi copii, şi nu ştim să fi existat 476
împrejurări exterioare care să-l fi determinat să se pustnicească. Singura cauză era o viaţă lăuntrică ciudată; trăiri pentru care nu sunt citabile doar cauze naturale, experienţe determinante care l-au însoţit din tinereţe, lucruri care i s-au părut mai preţioase decât existenţa umană obişnuită. Ele erau obiectul interesului său zilnic şi izvorul vivacităţii sale spirituale. Nu sună oare ca o anecdotă despre viaţa unui învăţat care s-a îngropat cu totul în ştiinţa lui, atunci când aşa-numitul *Tratat al pelerinului* relatează: „Şi el <fratele Klaus> începu din nou să vorbească şi grăi către mine: dacă nu mi-ar pricinui neajunsuri, aş vrea să te las să vezi şi cartea mea, din care învăţ şi în care caut arta acestei învăţături. Şi mi-a adus o figură, desenată ca o roată cu şase

spițe...“[2] Evident, fratele Klaus *studia*, și anume o „învățătură“ tainică, el căuta să înțeleagă și să interpreteze lucrurile care i se întâmplaseră. Faptul că activitatea eremitului era ceva care aducea a studiu îl izbise probabil și pe GUNDOLFINGEN[3], unul din cei mai vechi autori care s-au ocupat de subiectul nostru. Doar ne spune: „N-a învățat el oare la școala înaltă a Duhului Sfânt acea reprezentare a roții, pe care a pus să se picteze în capela sa și prin care a lăsat să se reflecte ca într-o oglindă clară întreaga ființă a dumnezeirii?“ Din aceeași școală înaltă sunt derivate „bunătatea, *învățătura* și *știința* lui“[4].

477 E vorba de așa-numita viziune a Treimii care a fost de cea mai mare importanță pentru viața lăuntrică a eremitului. După cele mai vechi relatări, a fost vorba de o apariție de lumină de mare intensitate sub forma unui chip omenesc. În relatările de prima mână nu se vorbește de vreo „roată“. Aceasta pare să fie un adaos ulterior, destinat să faciliteze înțelegerea. O piatră care cade într-o apă liniștită produce unde în cerc; tot așa o viziune atât de bruscă și impetuoasă determină un efect de lungă durată, la fel ca un șoc, și cu cât viziunea inițială e mai stranie și mai impresionantă, cu atât asimilarea ei durează mai mult și cu atât mai mare și mai durabil e și efortul spiritului de a o stăpâni și a o integra cadrului înțelegerii omenești. O astfel de viziune este o „irumpere“ violentă, în sensul propriu al cuvântului*, și de aici obiceiul — am fi aproape tentați să spunem — dintotdeauna de a desena cercurile pe care le produce căderea unei pietre în apă.

478 Ce anume „a irupt“ aici și în ce constă „impresia“ puternică? Una dintre cele mai vechi surse, biografia lui WÖLFLIN[5] povestește în acest sens următoarele:

2 [Din *Ein nützlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und seinem Bilger* (Nürnberg, 1488). Citat după STÖCKLI, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, p. 41.]

3 [HEINRICH GUNDOLFINGEN (1444–1490) din Konstanz, profesor la Facultatea pentru artiști din Freiburg i. Br., a scris în latină, la 1488, cea mai veche biografie a fratelui Klaus.]

4 DURRER, *Bruder Klaus* I, p. 434.

* În germană cuvântul *Einfall* are și sensul abstract de idee bruscă, fantezie, capriciu, ceea ce explică circumstanțierea din sintagma imediat următoare (*N. t.*).

5 HEINRICH WÖLFLIN, numit Lupulus, canonic în domul din Berna, a scris în latină, pe la 1500, o biografie a fratelui Klaus, la cererea autorităților din Obwald. (STÖCKLI, *loc. cit.*)

Toţi cei care veneau la el erau în prima clipă umpluţi de spaimă. Despre pricina acestei spaime, obişnuia el însuşi să spună că văzuse o lumină pătrunzătoare care reprezenta un chip omenesc. La vederea lui, s-a temut că inima avea să i se spargă în bucăţele. De aceea, copleşit de spaimă, şi-a întors imediat faţa şi s-a prăbuşit la pământ. Din acest motiv faţa lui e pentru ceilalţi înspăimântătoare.[6]

În concordonanţă cu această relatare este şi aceea a umanistului francez Karl Bovillus, 1508 (deci cam la douăzeci de ani după moartea fratelui Klaus), care îi scria unui prieten:

Vreau să relatez despre o viziune care i-a apărut odată, pe cer, pe când era cufundat în rugăciune şi contemplare. Anume, a văzut forma unui chip omenesc cu o expresie înspăimântătoare pe faţă, plină de mânie şi ameninţare[7] etc.

Nu greşim deci presupunând că viziunea avea ceva extrem de înspăimântător. Dacă ne gândim că atitudinea spirituală a acelei vremi, şi în special a fratelui Klaus, nu lăsa loc la nicio altă interpretare în afară de aceea că această viziune reprezenta dumnezeirea însăşi, iar Dumnezeu însemna *summum bonum*, perfecţiunea pur şi simplu, atunci o astfel de viziune trebuia, tocmai prin contrastul său violent, să aibă un efect profund, răscolitor, a cărui situare în conştiinţă necesita ani de eforturi sufleteşti din cele mai intense. Prelucrată ulterior, această viziune a devenit aşa-numita viziune a Treimii. După cum presupune foarte corect Stöckli, „roata“, respectiv cercurile au apărut sub influenţa cărţilor de rugăciune ilustrate, citite pe-atunci, şi în paralel cu ele. După cum am amintit mai sus, Fratele Klaus avea, se pare, o astfel de carte. Mai apoi, adică prin prelucrare spirituală ulterioară, s-au adăugat spiţele roţii ca şi cele şase cercuri secundare, aşa cum se vede în vechea reprezentare a viziunii din biserica parohială din Sachseln.

6 Stöckli, *Loc. cit.,* p. 34.

7 *Ein gesichte Bruder Clausen ynn Schweytz und seine deutunge* (Wittenberg, 1528), p. 5, citat de: Stöckli, p. 34 (Durrer, *loc. cit.* I, p. 560).

479 Această viziune de lumină nu este singura pe care a avut-o fratele Klaus. El spunea că încă de pe când se afla în trupul mamei sale văzuse o stea care le depășea în strălucire pe toate celelalte, și chiar mai târziu văzuse adesea în singurătatea lui o stea absolut asemănătoare. Prin urmare, viziunea de lumină îi apăruse de mai multe ori în cursul vieții. Lumină înseamnă „iluminare", înseamnă o „irumpere" iluminatoare. Dacă e să formulăm foarte prudent, va trebui să spunem că e vorba de o considerabilă tensiune de energie psihică, ce corepunde în mod evident unui conținut inconștient foarte important. Un astfel de conținut are un efect covârșitor și fascinează conștiința. Această copleșitoare obiectivitate psihică a fost întotdeauna numită „daimon" sau „Dumnezeu", cu singura excepție a vremurilor recente, când am devenit din punct religios atât de pudici (ferice de noi!), încât spunem în mod corect „inconștient", căci Dumnezeu a devenit pentru noi într-adevăr inconștient. Asta se întâmplă de fiecare dată cu toate lucrurile care, interpretate, explicate, dogmatizate, se acoperă în asemenea măsură de imaginile și cuvintele oamenilor încât nu se mai văd. Ceva similar i se va fi întâmplat și fratelui Klaus, motiv pentru care experiența directă s-a năpustit asupra lui, stârnindu-i o spaimă nemaipomenită. Dacă viziunea lui ar fi fost atât de dulce și de edificator profundă ca reprezentarea contemporană din Sachseln, atunci el n-ar fi răspândit în jur o asemenea spaimă.

480 „Dumnezeu" este experiența primordială a omului, iar omenirea a făcut din vremuri imemoriale eforturi inimaginabile de a-și reprezenta această experiență incomprehensibilă, de a o asimila prin interpretare, prin speculație și prin dogmă sau de a o nega. Și ni s-a întâmplat mereu, și continuă să ni se întâmple, să știm prea multe despre „bunul" Dumnezeu și să-l cunoaștem prea bine, așa încât îl confundăm cu propriile noastre reprezentări, pe care le considerăm sacre fiindcă se pot justifica printr-o vechime de o mie de ani; o superstiție și o idolatrie la fel de grave ca și iluzia comunistă, după care „Dumnezeu" poate fi eliminat prin educație. Chiar un teolog modern ca Gogarten[8] știe foarte precis că Dumnezeu nu poate fi „decât bun".

8 [Friedrich Gogarten, n. 1887, profesor de teologie sistematică la Göttingen; autor al scrierii *Die Kirche in der Welt*, 1948.]

Un om bun nu mă sperie — cum ar fi procedat, aşadar, GOGARTEN cu fericitul frate Klaus? Ar fi trebuit să-i explice că ce-a văzut el era tocmai diavolul.

Şi astfel ajungem în miezul dilemei arhicunoscute, privind felul în 481
care trebuie în genere evaluate astfel de viziuni. Eu aş propune să considerăm pe deplin valabil orice caz genuin. Dacă a fost o trăire copleşitoare a unui om atât de bun şi de înţelept ca fratele Klaus, atunci nu ezit să o numesc o adevărată şi autentică experienţă religioasă, chiar dacă dogmatic nu e chiar foarte corect. Marii sfinţi au fost, se ştie, nu rareori şi mari eretici, şi de aceea oricine are o experienţă directă a lui Dumnezeu se situează, fie şi puţin, în afara ordinii pe care o numim Biserică. Chiar şi aceasta ar fi apărut cu greu dacă Fiul lui Dumnezeu ar fi rămas un fariseu credincios legii, fapt care se uită uşor.

Există fără îndoială numeroşi smintiţi care au experienţe religioase, 482
şi nici lor nu le contest autenticitatea trăirii, căci ştiu că o asemenea experienţă pretinde un om total şi curajos, capabil să-i facă faţă corect. De aceea mi-e milă de cei care s-au distrus din această pricină şi n-am să-i fac de ruşine spunând despre ei că s-au împiedicat de un simplu psihologism. De asemenea, nu putem şti sub ce formă cineva îl cunoaşte pe Dumnezeu; căci există lucruri foarte ciudate, după cum există şi oameni ciudaţi, de pildă aceia care cred că se poate face o distincţie conceptuală între experienţa individual-umană a lui Dumnezeu şi Dumnezeu însuşi. Ar fi desigur de dorit să se facă această distincţie, dar pentru asta ar trebui ca Dumnezeu să fie cunoscut în sine, ceea ce mi se pare cu neputinţă.

Viziunea fratelui Klaus este o experienţă primordială, autentică 483
şi corectă, de aceea, o sarcină specială pentru prelucrarea dogmatică. El s-a supus acestei sarcini cu fidelitate şi desigur cu mare efort, cu atât mai mult cu cât îi intrase spaima în oase, în aşa fel încât chiar şi străinii erau speriaţi. Nuanţa inconştient eretică ce se ataşează întotdeauna de viziunile genuine, neprelucrate există doar aluziv în viziunea Treimii, în prelucrare ea a fost însă extirpată cu succes şi astfel tocmai întregul afect şi ceea ce a impresionat cel mai puternic au dispărut fără urmă, fapt ce constituie o dovadă, fie şi negativă, în sprijinul interpretării noastre.

484 Că fratele Klaus și-a explicat viziunea religioasă prin cele trei cercuri (ale așa-numitei roți) corespunde unui obicei străvechi al omenirii care urcă în timp până la roțile solare din epoca bronzului (în Elveția au fost găsite mai multe) și până la mandalele (desene cu cercuri, așa-numitele roți solare) de pe desenele rupestre rodeziene, datând poate din paleolitic. Le găsim în Mexic, India, Tibet și China. Mandalele creștine se sprijină probabil pe AUGUSTIN și pe explicația pe care el o dă despre Dumnezeu, utilizând un cerc. Posibil ca SEUSE să-și fi luat reprezentările circulare, accesibile „prietenilor lui Dumnezeu", din această sursă. Dar chiar dacă toate aceste tradiții ar fi fost suprimate și nu s-ar mai fi păstrat niciun tratat cât de mic despre mandale, iar fratele Klaus n-ar fi văzut niciodată fereastra în formă de rozetă a vreunei biserici, el tot ar fi reușit să-și transpună sub formă de cerc marea lui trăire, căci întotdeauna și pretutindeni s-a întâmplat așa și continuă să se întâmple.[9]

485 Am vorbit mai înainte de spiritul eretic. În noul fragment cu relatări vizionare, descoperit de STÖCKLI, se află o viziune care conține o paralelă interesantă. Alătur fragmentele de text, spre o mai bună comparare a lor:

> Atunci a intrat în palat un bărbat frumos, falnic, cu o expresie strălucitoare pe chip, îmbrăcat într-o haină albă ca un preot în odăjdii. Și i-a pus amândouă brațele pe umeri și l-a strâns la piept și i-a mulțumit din toată inima sa plină de iubire arzătoare pentru că i-a venit în ajutor fiului său și i-a fost acestuia de folos în clipele de restriște...

> Și a intrat o femeie frumoasă, falnică în palat, și era într-o rochie albă... Și i-a pus amândouă brațele pe umeri și l-a strâns cu putere la inimă cu o dragoste atât de copleșitoare fiindcă l-a ajutat pe fiul ei în clipele de restriște...[10]

9 Mai multe despre asta poate găsi cititorul în HEINRICH ZIMMER, *Kunstform und Yoga*, precum și în comentariul meu la *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, publicat împreună cu RICHARD WILHELM.

10 STÖCKLI, *loc. cit.*, pp. 20 și urm.

Se vede fără doar şi poate că în această viziune e vorba de Dum- 486
nezeu-Tatăl şi de Fiul, precum şi de Maica Domnului. Palatul este cerul, unde locuieşte „Dumnezeu-Tatăl" şi unde locuieşte şi „Maica Domnului". În varianta păgână sunt neîndoielnic zeul şi zeiţa, după cum arată paralelismul lor absolut. Pentru experienţa mistică este caracteristică androginitatea lui Dumnezeu ca temei primordial. În tantrismul indian, din brahmanul lipsit de calităţi derivă masculinul Shiva şi feminina Shakti. Omul ca fiu al Tatălui ceresc şi al Mamei cereşti este o reprezentare care coboară până în epoca primitivă, şi în această viziune şi fericitul frate Klaus este aşezat în paralel cu Fiul lui Dumnezeu. Treimea din această viziune: Tatăl, Mama, Fiul este de fapt nedogmatică. Următoarea ei paralelă este absolut heterodoxă, trinitatea gnostică: Dumnezeu, Sophia, Christos. Biserica a suprimat însă natura feminină a Duhului Sfânt, la care mai trimite încă porumbiţa simbolică.

Trezeşte simpatie faptul că singurul mistic elveţian de marcă a avut 487
viziuni primordiale neortodoxe privind harul lui Dumnezeu şi a putut arunca o privire neclintită în adâncurile acelui suflet divin care cuprinde într-un singur arhetip simbolic toate confesiunile omenirii, pe care dogma le-a separat. Deoarece doresc cărţuliei Părintelui Alba Stöckli mulţi cititori atenţi, n-aş vrea să mai amintesc de „viziunea de la fântână", şi nici de viziunea „omului cu blana de urs"[11], deşi ele prezintă tocmai din punct de vedere simbolic aspecte foarte interesante, pe care însă nu vreau să le anticipez.

11 [Cf. Marie-Louise von Franz, *Die Visionen des Niklaus von Flüe*.]

VII
DESPRE RELAŢIA DINTRE
PSIHOTERAPIE ŞI ASISTENŢA
SPIRITUALĂ

VIII
PSIHANALIZA ŞI ASISTENŢA
SPIRITUALĂ

VII
DESPRE RELAŢIA DINTRE PSIHOTERAPIE ŞI ASISTENŢA SPIRITUALĂ[1]

Doamnelor şi Domnilor,

Impulsul decisiv în dezvoltarea mai nouă a psihologiei medicale 488
şi a psihoterapiei se datorează într-o măsură mult mai neînsemnată curiozităţii cercetătorilor şi cu mult mai mult problematicii sufleteşti urgente a pacienţilor. Medicina s-a ferit — aproape în opoziţie cu trebuinţele pacienţilor — să se atingă de problemele sufleteşti propriu-zise, pornind, nu întru totul incorect, de la premisa că acest domeniu aparţine altor facultăţi. Dar după cum unitatea biologică a fiinţei umane a silit medicina să facă tot mai multe împrumuturi de la cele mai diverse ramuri ştiinţifice, precum chimia, fizica, biologia etc., tot aşa ea s-a văzut constrânsă să atragă în domeniul ei şi psihologia experimentală.

În acest context era de la sine înţeles că tendinţa domeniilor 489
ştiinţifice adoptate avea să sufere o cotitură caracteristică: scopul în sine al lor a fost înlocuit cu problema aplicării practice la om. Astfel psihiatria, de pildă, şi-a extras metode din tezaurul psihologiei experimentale şi le-a integrat în edificiul spaţios al psihopatologiei. Aceasta din urmă este de fapt o psihologie a fenomenelor sufleteşti complexe. Originile ei se află parţial în experienţele psihiatriei în sens restrâns, parţial în acelea ale neurologiei care, la început, includea şi — potrivit condiţiei universitare — mai include încă, şi domeniul aşa-numitelor nevroze psihogene. Firește că, odată cu apariţia

1 [Discurs ţinut la Conferinţa pastorală alsaciană de la Strassbourg, din mai 1932.]

hipnotismului, s-a deschis în practică o prăpastie adâncă între specialiștii neurologi și psihoterapeuți. Proces inevitabil, căci neurologia este, de fapt, știința bolilor nervoase organice, în vreme ce nevrozele psihogene nu sunt boli organice în sensul obișnuit al cuvântului, după cum nu țin nici de domeniul psihiatrului, care cuprinde exclusiv domeniul psihozelor. Nevrozele psihogene nu sunt nici boli mintale în sensul curent al cuvântului. Ele constituie mai degrabă un domeniu special curios, fără granițe foarte precise, în care apar numeroase forme de trecere spre ambele direcții, atât spre boala mintală, cât și spre boala de nervi.

490 Caracteristica inconfundabilă a nevrozelor stă în aceea că ele au cauze sufletești și pot fi vindecate prin mijloace exclusiv sufletești. Delimitarea și cercetarea acestui domeniu special, care a fost deschis, pe de-o parte, din direcție psihiatrică, pe de alta, din direcție neurologică, au dus la o descoperire foarte incomodă pentru medicina științifică, anume la *descoperirea sufletului* ca factor etiologic, generator de boală. În cursul secolului al XIX-lea, medicina devenise, ca metodă și teorie, o disciplină a științelor naturii și îmbrățișa aceleași premise filosofice ca și acestea, respectiv cauzalismul și materialismul. Sufletul ca substanță spirituală nu exista pentru ea, după cum și psihologia experimentală tindea să fie pe cât posibil o „psihologie fără suflet".

491 Cercetarea psihonevrozelor a dus la rezultatul inechivoc, după care *factorul psihic* este noxa, adică este cauza esențială a stării de boală, el intrând astfel ca membru deplin în rândul altor cauze patogene cunoscute, precum ereditatea, constituția, infecțiile bacteriene ș.a. Toate încercările de a reduce natura factorului psihic la alți factori somatici s-au dovedit eronate. Mai multă șansă a avut încercarea de a reduce factorul psihic la noțiunea de *pulsiune*, împrumutată din biologie. Pulsiunile sunt, după cum se știe, contrângeri fiziologice, foarte perceptibile, bazate pe funcții glandulare, care, potrivit experienței, determină sau influențează procesele psihice. Ce era mai la îndemână decât a căuta noxa proprie nevrozelor psihice nu într-o noțiune mistică de suflet, ci într-o tulburare pulsională care, finalmente, ar fi putut fi rezolvată prin tratarea organică a glandelor?

Teoria freudiană a nevrozelor reprezintă, cum ştiţi, acest punct 492
de vedere. Explicaţiile ei se bazează esenţialmente pe tulburările pulsiunii sexuale. Şi concepţia lui Adler se bazează pe noţiunea de pulsiune, şi anume pe tulburările pulsiunii afirmării de sine, care oricum are în bună măsură o natură mai apropiată de psihic decât natura fiziologică a pulsiunii sexuale.

Noţiunea de „pulsiune“ e foarte departe de a fi fost lămurită 493
ştiinţific. Ea se referă la un fenomen biologic de o imensă complexitate şi reprezintă de fapt un X, adică doar o noţiune-limită cu conţinut nedeterminat. Nu vreau să intru aici în critica noţiunii de pulsiune, ci mai degrabă să iau în considerare posibilitatea ca factorul psihic să nu fie de fapt altceva decât, bunăoară, o combinaţie de pulsiuni care, la rândul lor, să se sprijine iarăşi pe funcţiile glandulare. Într-adevăr, putem vorbi de posibilitatea ca totalitatea pulsiunilor să cuprindă tot ceea ce numim psihic, deci ca psihicul însuşi să fie doar o pulsiune sau un conglomerat de pulsiuni, adică, în ultimul rând, o funcţie glandulară. Psihonevroza ar fi atunci o boală glandulară.

Dovada în acest sens însă lipseşte deocamdată şi încă nu s-a găsit 494
nici un secret glandular care să vindece o nevroză. Pe de altă parte, ştim din numeroase eşecuri că, în principiu, terapia organică a dat complet greş în cazul nevrozelor, în schimb, mijloacele psihice le-au vindecat, exact ca şi când acestea ar fi fost extrase glandulare. Prin urmare, după experienţa noastră de până acum, nevrozele pot fi influenţate, respectiv vindecate, nu de la capătul proximal al funcţiilor glandulare, ci de la capătul distal al psihicului, exact aşa ca şi cum psihicul ar fi o substanţă. Bunăoară, o explicaţie plauzibilă sau un cuvânt de consolare pot avea un efect terapeutic aproximativ care, în ultimă instanţă, poate influenţa chiar şi funcţia glandulară. Cuvintele rostite de medic nu sunt altceva decât vibraţii ale aerului, a căror natură specială este determinată de o stare psihică specială a medicului. Cuvintele influenţează numai fiindcă transmit un sens sau o semnificaţie. În asta rezidă influenţa. „Sens“ însă este un *ce* spiritual. Din partea mea, îl putem numi ficţiune. Prin ficţiune însă influenţăm boala într-un fel infinit mai eficient decât prin preparate chimice, ba influenţăm chiar procesul biochimic din corp. Dacă ficţiunea se

formează în mine sau ajunge la mine *via* limbă, ea mă poate îmbolnăvi sau însănătoși; ficțiuni, iluzii, păreri sunt lucrurile cele mai puțin tangibile, cele mai ireale ce se pot imagina, și totuși psihic sau chiar psiho-fizic sunt dintre cele mai eficiente.

495 Pe această cale a descoperit medicina sufletul. În mod onest, ea nu mai poate nega substanța sufletească. Pulsiunea este recunoscută ca o condiție a psihicului, după cum psihicul apare ca o condiție a pulsiunii.

496 Teoriei lui Freud ca și celei a lui Adler nu li se pot reproșa faptul că sunt psihologii pulsionale, ci că sunt unilaterale. Sunt psihologii fără suflet, adecvate oricui crede că nu are revendicări sau trebuințe spirituale. Aici greșesc, firește, atât medicul, cât și pacientul. Dacă aceste teorii apreciază infinit mai corect psihologia nevrozelor decât orice concepție medicală anterioară, totuși limitarea lor la factorul pulsional nu este suficientă pentru necesitățile sufletului bolnav. Interpretarea lor e prea științifică și prea de la sine înțeleasă, prea puțin ficțională sau imaginativă, într-un cuvânt prea puțin dătătoare de sens: *doar semnificatul izbăvește*.

497 Rațiunea cotidiană, bunul-simț sănătos, știința ca un concentrat de „common sense", înaintează o bună bucată mai departe, dar nu mai departe de stâlpii de hotare ai realității celei mai banale și ai mediocrei umanități normale. Ele nu dau, de fapt, niciun răspuns la problema suferinței psihice și la semnificația profundă a acesteia. Psihonevroza este, în înțelesul ultim, *o suferință a sufletului care nu și-a găsit sensul*. Suferința sufletului produce toate creațiile spirituale și orice progres al omului spiritual, iar cauza suferinței o constituie stagnarea spiritului, sterilitatea sufletească.

498 De-acum înainte, înarmat cu aceste cunoștințe, medicul pășește pe un teren de care se apropie doar cu cea mai mare ezitare. Aici i se înfățișează necesitatea de a transmite ficțiunea vindecătoare, semnificația spirituală, căci după ea tânjește bolnavul, dincolo de ceea ce îi pot oferi rațiunea și știința. Bolnavul caută ceva care să-l emoționeze și să confere o formă plină de sens confuziei haotice din sufletul nevrozat.

499 Este medicul la înălțimea acestei sarcini? El îl va îndruma mai întâi pe pacient la teolog sau la filosof ori îl va lăsa în seama dezorientării

epocii. Ca medic, el nu este obligat de conştiinţa lui profesională să aibă o concepţie despre viaţă. Ce se întâmplă însă dacă îşi dă prea bine seama de cauzele care îl fac pe pacientul său să sufere, anume de faptul că acesta nu are parte de *iubire*, ci doar de sexualitate, că nu are *credinţă*, fiindcă e timorat de cecitate, că nu are *speranţă* fiindcă lumea şi viaţa l-au deziluzionat, că nu are *cunoaştere* fiindcă nu şi-a recunoscut propriul sens?

Numeroşi pacienţi refuză categoric să meargă la teolog. De filo- 500
sof nici nu vor să audă, căci istoria filosofiei îi lasă indiferenţi, iar intelectualismul este pentru ei mai pustiu decât deşertul. Şi unde sunt marii înţelepţi ai vieţii şi ai lumii care nu doar vorbesc de sens, ci care îl şi au? Pur şi simplu nu ne putem imagina un sistem şi un adevăr, care să-i dea bolnavului acel lucru de care el are nevoie în viaţă, anume credinţă, speranţă, iubire *şi cunoaştere*.

Aceste patru cuceriri ale năzuinţei umane sunt tot atâtea haruri, 501
care nu pot fi nici predate, nici învăţate, nici dăruite, nici primite, nici reţinute, nici câştigate, căci ele se leagă de o condiţie iraţională, sustrasă liberei voinţe, anume de *trăire*. Trăirile însă nu pot fi „făcute". Ele au loc, dar nu în chip absolut, ci, din fericire, în chip relativ. *Ne putem apropia de ele*. Doar atât stă la îndemâna oamenilor. Există căi care duc în preajma trăirii, dar ar trebui să ne sfiim să numim căile „metode", căci acest cuvânt are un efect ucigător asupra vieţii, şi în plus, calea spre trăire nu e deloc un artificiu, ci mai degrabă o cutezanţă care pretinde *implicarea neapărată a întregii personalităţi*.

Necesitatea terapeutică ajunge astfel la o problemă şi totodată la 502
un obstacol ce pare de neînvins. Cum putem ajuta sufletul în suferinţă să ajungă la trăirea izbăvitoare, din care să-i parvină cele patru harisme şi să-i vindece boala? Bine intenţionaţi, sfătuim: ar trebui să ai iubire adevărată, sau credinţă adevărată, sau speranţă adevărată, sau „cunoaşte-te pe tine însuţi". Dar de unde să ia bolnavul mai înainte ceea ce poate să obţină abia ulterior?

Saul nu-şi datorează convertirea nici iubirii adevărate, nici cre- 503
dinţei adevărate şi niciunui alt adevăr, doar ura faţă de creştini l-a dus pe drumul Damascului şi astfel la acea trăire care avea să fie

decisivă pentru viața lui. El și-a trăit cu convingere cea mai teribilă eroare, și asta l-a dus la trăire.

504 În acest caz se deschide o problematică a vieții care nu poate fi luată suficient de mult în serios, iar medicul psihiatru se confruntă aici cu o problemă care îl aduce în contact imediat cu asistentul spiritual.

505 Problema suferinței sufletești l-ar privi, de fapt, pe asistentul spiritual într-o măsură cu mult mai mare decât pe medic. Dar bolnavul îl caută de cele mai multe ori pe medic, crezând că are o boală somatică și fiindcă unele simptome nevrotice pot fi măcar ameliorate cu medicamente. Pe de altă parte, asistentului spiritual îi lipsesc, de regulă, cunoștințele care l-ar califica să recunoască fondul sufletesc al bolii; de asemenea, el nu are autoritatea de a-l convinge pe bolnav că suferința lui e sufletească.

506 Există însă și bolnavi care știu, într-adevăr, foarte bine că boala lor e de natură sufletească, și totuși se opun să-l caute pe asistentul spiritual fiindcă n-au încredere că-i poate cu adevărat ajuta. Aceeași neîncredere o au astfel de bolnavi și față de medici, și anume pe bună dreptate, căci, în fapt, atât medicii, cât și directorii de conștiință stau în fața lor cu mâinile goale, dacă nu — și mai rău — cu vorbe goale. Faptul că medicul nu știe să spună nimic privitor la întrebările ultime ale sufletului e firesc. Bolnavul ar trebui să aștepte așa ceva nu din partea medicului, ci din aceea a teologului. Asistentul spiritual protestant se vede însă pus uneori în fața unei sarcini imposibile, căci el are de luptat cu dificultăți practice, de care preotul catolic e scutit. Acesta are mai cu seamă în spate autoritatea Bisericii, apoi el se află într-o poziție socialmente asigurată și indepedentă, cu totul altfel decât preotul reformat, posibil căsătorit, apăsat de răspunderea unei familii și pe care, în cel mai rău caz, nicio abație sau mânăstire ospitalieră nu-l primește. Dacă preotul este și iezuit, atunci dispune de o instruire psihologică foarte modernă. Știu, de pildă, că la Roma scrierile mele au fost supuse unui studiu temeinic cu mult înainte ca vreun teolog protestant să le onoreze cu privirea.

507 Timpurile au devenit îngrijorătoare. Faptul că în Germania se fuge din Biserica protestantă e doar *un* simptom. Există încă multe altele

care îi pot arăta teologului că doar referirea la credinţă sau la activitatea caritabilă înseamnă prea puţin pentru aşteptările omului modern. Faptul că mulţi teologi caută sprijin psihologic sau ajutor practic în teoria sexuală a lui Freud sau în teoria puterii a lui Adler pare straniu, deoarece, ca „psihologii fără suflet", ambele teorii sunt, de fapt, ostile spiritului. Sunt metode raţionaliste care împiedică tocmai apariţia trăirii spirituale. De departe cei mai mulţi psihoterapeuţi sunt adepţi ai lui Freud sau Adler. Ceea ce înseamnă că majoritatea pacienţilor e în mod necesar mult mai înstrăinată de punctul de vedere spiritual. Pe cineva căruia îi stă la inimă soarta sufletului aşa ceva nu-l poate lăsa indiferent. Valul psihologic care astăzi inundă ţările protestante ale Europei e departe de a descreşte. El merge mână în mână cu ieşirea în masă din Biserică. Citez un asistent spiritual protestant, când spun că: „Azi oamenii se duc la medicul psihiatru în loc să meargă la asistentul spiritual."

Sunt convins că această afirmaţie este limitată la publicul relativ 508
instruit. Pentru marea masă nu e valabilă. Dar să nu uităm că ceea ce gândeşte azi insul cultivat are nevoie de cam douăzeci de ani ca să ajungă gândire de masă. După ce cartea *Forţă şi materie* a lui Ludwig Büchner a dispărut, ca să spun aşa, din orizontul oamenilor instruiţi, douăzeci de ani mai târziu figura printre cele mai citite cărţi din bibliotecile populare germane. Sunt convins că nevoia psihologică a oamenilor instruiţi de azi devine interesul de mâine al poporului.

Vreau să prezint, spre meditare, următoarele fapte: de treizeci de 509
ani am o clientelă care provine din toate ţările civilizate ale lumii. Multe sute de pacienţi mi-au trecut prin mână; în majoritate au fost protestanţi, în minoritate, evrei, şi nu mai mult de cinci până la şase procente, catolici practicanţi. Dintre toţi pacienţii mei trecuţi de mijlocul vieţii, adică de peste treizeici şi cinci de ani, n-a fost niciunul a cărui problemă definitivă să nu fie aceea a atitudinii religioase. Într-adevăr, oricine se îmbolnăveşte, în ultimă instanţă, fiindcă a pierdut ceea ce religiile vii au oferit în toate timpurile credincioşilor lor, şi nimeni nu se vindecă realmente dacă nu-şi recuperează atitudinea religioasă, care n-are, firește, nimic a face cu confesiunea sau apartenenţa la o Biserică anume.

510 Aici se deschide pentru asistentul spiritual un domeniu vast. Dar este ca şi cum nimeni n-ar fi observat acest lucru. Şi nici nu s-ar zice că asistentul spiritual protestant de astăzi e suficient de bine echipat ca să facă faţă imensei solicitări sufleteşti a vremii noastre. E timpul ca asistentul spiritual şi medicul psihiatru să-şi dea mâna în vederea dominării acestei uriaşe sarcini spirituale.

511 Cât de actuală e această problemă aş vrea să arăt pe baza unui exemplu: în urmă cu un an şi mai bine conducerea conferinţei studenţilor creştini din Aarau m-a întrebat de ce azi oamenii, când au probleme sufleteşti, se duc mai degrabă la medic decât la preot. Această întrebare e foarte directă şi foarte practică. Până atunci văzusem doar că pacienţii *mei* îl căutaseră în mod sigur pe medic, şi nu pe preot. Dar dacă lucrurile stăteau în general aşa, mi se părea foarte problematic, oricum nu ştiam nimic precis în legătură cu asta. De aceea, cu ajutorul a trei persoane, am organizat în cercuri străine de mine personal o anchetă în acest sens, o anchetă la care au răspuns protestanţi elveţieni, germani şi francezi. Pe lângă aceştia au răspuns şi un număr de catolici. Rezultatul e foarte interesant. O să vi-l descriu în câteva linii generale: pentru medic, s-au decis 57% din totalul protestanţilor şi doar 25% dintre catolici. Pentru preot, doar 8% dintre protestanţi, în schimb, 58% dintre catolici. Acestea erau decizii inechivoce. Restul de 35% dintre protestanţi nu puteau da un răspuns hotărât. Restul de catolici nehotărâţi comportau însă 17%.

512 Ca argumente împotriva preotului s-au subliniat în principal: lipsa de cunoştinţe psihologice şi de înţelegere corespunzătoare, şi anume în 52% din răspunsuri. 28% au invocat drept contraargument faptul că preotul are o părere preconceputǎ şi are un spirit dogmatic şi tradiţionalist părtinitor. Ca o curiozitate aş vrea să amintesc că până şi un preot s-a hotărât pentru un medic, în vreme ce un altul mi-a răspuns iritat: „Teologia n-are nimic a face cu tratarea oamenilor." Toate rudele teologilor care au răspuns la ancheta mea s-au exprimat împotriva preotului.

513 Această anchetă care s-a limitat, firește, la cercuri instruite este doar un test cu valabilitate limitată. Sunt convins că păturile populare neinstruite ar fi reacţionat cu totul altfel. Înclin totuşi să presupun

că testul are o anumită valabilitate pentru cercurile instruite, căci în aceste cercuri, se ştie, indiferenţa religioasă şi ecleziastică creşte considerabil. Şi să nu se uite fenomenul de psihologie a maselor, mai sus amintit, anume că problemele concepţiei despre lume a persoanelor instruite au nevoie de cam douăzeci de ani spre a ajunge în straturile neinstruite ale populaţiei. Cine, bunăoară, ar fi putut să prevadă cu zece ani în urmă extraordinara răsturnare spirituală din Spania, ţara cea mai catolică?[2] Şi totuşi ea a izbucnit brusc cu forţa unei catastrofe naturale.

Am impresia că, în paralel cu decăderea vieţii religioase, nevrozele 514
au sporit considerabil. Nu există însă nicio statistică în stare să dovedească prin cifre această creştere. Un lucru ştiu însă sigur, anume că starea de spirit generală a europeanului denotă pretutindeni o lipsă de echilibru care dă de gândit. Trăim incontestabil într-o epocă de nelinişte, nervozitate, confuzie şi dezorientare a concepţiei despre lume de maximă anvergură. În clientela mea internaţională, care provine fără excepţie din rândurile cercurilor instruite, am un număr important de cazuri care m-au căutat nu fiindcă sufereau de nevroză, ci fiindcă nu găseau un sens vieţii lor sau se chinuiau cu probleme la care filosofia ori religia noastră nu aveau răspuns. Unii s-au gândit, poate, că, în ce mă priveşte, ştiam vreo formulă magică, dar a trebuit să-i lămuresc repede — şi acum ajungem la domeniul practic — că nici eu nu am un răspuns.

Să luăm, de exemplu, întrebarea cea mai banală şi mai frecventă 515
despre sensul vieţii „mele“ sau al vieţii în general. Omul modern crede că ştie suficient de mult despre ceea ce spune, sau ceea ce trebuie să spună, preotul în această problemă. Pe seama filosofului se zâmbeşte, medicul e desconsiderat, dar psihiatrul, care analizează inconştientul, poate fi la rigoare ascultat; poate că din adâncurile sale abstruse a dezgropat, între altele, şi vreun sens care, în schimbul unui onorariu ar putea fi achiziţionat. Pentru orice om serios este de aceea o uşurare să audă că nici psihiatrul nu ştie ce să spună. Prin urmare el nu şi-a greşit prea mult ţinta. Acesta este frecvent începutul încrederii în medic.

2 [În timpul celei de-a doua Republici, proclamată în 1931 şi suspendată în 1936.]

516 Am descoperit că în omul modern există o rezistență de nezdruncinat la opinii tradiționale și la adevărurile de până acum. Modernul e un „bolșevic", pentru care toate normele și formele spirituale de până acum și-au pierdut oarecum valabilitatea și care de aceea vrea să experimenteze cu spiritul la fel ca bolșevicul cu economia. Pentru acest spirit modern orice sistem religios, fie el catolic sau protestant, budist sau confucianist, se află într-o situație problematică. Există desigur și printre moderni acele naturi negative, distructive, perverse, acei excentrici degenerați, dezechilibrați, care nu se simt bine pe nicăieri și de aceea se instalează în toate mișcările și acțiunile noi — spre marea pagubă a acestora — cu speranța de a găsi de astă dată ceva care ar putea să-i lecuiască în mod lesnicios de propria lor nemulțumire. Firește că din motive profesionale cunosc foarte multe persoane moderne și-i cunosc și pe tovarășii lor de drum patologici. Dar pe aceștia din urmă îi trec cu vederea. În schimb, ceilalți, nu numai că nu sunt excentrici bolnăvicioși, ci sunt frecvent oameni deosebit de capabili, de curajoși și de buni, care resping adevărurile tradiționale nu din răutate, ci din motive oneste și decente. Ei simt, cu toții, că adevărurile noastre religioase au devenit cumva găunoase. Fie că nu pot să pună de acord concepțiile științifice cu cele religioase, fie că adevărurile creștine și-au pierdut autoritatea și legitimitatea existențială. Prin moartea lui Christos, ei nu se mai simt răscumpărați, nu mai pot să creadă; da, firește, cel care crede e fericit, dar credința nu se poate obține prin constrângere. Păcatul e ceva foarte relativ, ceea ce pentru unul e rău, pentru altul e bine. De ce să nu aibă tot atâta dreptate și Buda?

517 Cunoașteți astfel de întrebări și îndoieli la fel de bine ca și mine. Analiza lui Freud ar da deoparte toate aceste lucruri ca improprii, căci, potrivit ei, e vorba în principal de refularea sexualității, împrejurare mascată de probleme filosofice și religioase. Dacă se examinează atent un astfel de caz individual, se constată că într-adevăr sfera sexuală e tulburată în mod special, în general e tulburată sfera inconștientă a pulsiunilor. Freud explică întreaga tulburare sufletească pe baza existenței acestei tulburări anume și se interesează exclusiv de cauzalitatea simptomelor sexual psihologice. El nesocotește cu totul faptul că, în

condiţiile date, chiar dacă pretinsele cauze au existat dintotdeauna, ele n-au avut niciun efect până când nu s-a produs o tulburare la nivelul atitudinii conştiente, care a dus la pierderea echilibrului şi la declanşarea nevrozei. E ca şi cum un vapor neetanş s-ar scufunda, iar echipajul, în loc să astupe gaura, s-ar interesa în principal de compoziţia apei care inundă vaporul. Tulburarea sferei pulsionale nu este un fenomen primar, ci unul secundar. Conştiinţa şi-a pierdut sensul şi speranţa, e ca şi cum s-ar fi declanşat o stare de panică — „să mâncăm şi să bem, căci mâine suntem morţi" —, această stare de spirit produsă de lipsa de sens pricinuieşte tulburarea lumii de jos şi declanşează pulsiunile stăpânite cu efort. Cauza pentru care cineva devine sau este nevrotic există în prezent la fel de bine ca şi în trecut. Doar o cauză actuală poate menţine în viaţă o nevroză. O tuberculoză nu există pentru că în urmă cu douăzeci de ani a avut loc o infecţie cu bacili Koch, ci pentru că *acum* există un focar care se extinde. Când şi cum a avut loc infecţia e cu totul irelevant. Nici măcar cunoaşterea precisă a preistoriei n-ar putea vindeca o tuberculoză. Tot aşa este şi cu nevroza.

De aceea consider că problemele religioase pe care mi le înfăţişează 518
pacientul sunt cauza propriu-zisă şi posibilă a nevrozei. Dacă le iau în serios, atunci trebuie să pot fi de acord cu pacientul: „Da, aveţi dreptate, putem simţi ca dumneavoastră; Buda ar putea avea tot atâta dreptate ca şi Christos, păcatul e relativ şi nu se poate neapărat vedea de ce ar trebui să ne simţim cumva răscumpăraţi prin moartea lui Christos." Mie ca medic mi-e uşor să confirm aceste îndoieli, preotului însă îi vine greu. Pacientul resimte atitudinea mea ca pe o înţelegere, în vreme ce ezitarea preotului, ca pe o părtinire istorică, omenească separatoare. El se gândeşte: „Dacă o să m-apuc să-i vorbesc preotului despre toate lucrurile penibile din viaţa mea pulsională tulburată, ce-o să zică?" Pe bună dreptate, presupune că părtinirea morală e incomparabil mai mare decât cea dogmatică. Există în acest sens o anecdotă simpatică despre tăcutul preşedinte Coolidge. Într-o duminică dimineaţă a plecat, iar când s-a întors acasă, soţia lui l-a întrebat: „Unde-ai fost?" „La biserică." „Ce-a spus preotul?" „A vorbit despre păcat." „Şi ce-a spus despre păcat?" „A fost împotrivă."

519 Medicului îi e ușor, se va spune, să fie înțelegător în această privință. Uităm însă că există și printre medici naturi morale, iar printre mărturisirile pacienților sunt unele pe care nici medicul nu le poate digera necondiționat. Celălalt însă nu se simte acceptat dacă cele mai rele lucruri ale sale nu sunt acceptate. Ceea ce nimeni nu poate face doar prin cuvinte, ci doar prin felul de a gândi și prin atitudinea față de sine și față de propriul întuneric. Dacă medicul vrea să conducă sau numai să însoțească sufletul cuiva, atunci trebuie să fie în contact cu acesta. Contactul nu se stabilește dacă medicul condamnă. Dacă o face cu glas tare, prin multe cuvinte, sau o face în tăcere, fără să rostească nimic, efectul e același. Nici inversul, adică a da dreptate pe necontrolate pacientului, nu ajută la ceva. Efectul este de înstrăinare ca și în cazul condamnării. Contactul apare doar prin *obiectivitate lipsită de prejudecăți*. Ceea ce sună aproape ca un comandament științific. S-ar putea confunda cu o atitudine abstractă, pur intelectuală. Dar eu mă refer la cu totul altceva: la ceva uman, ceva ca un respect față de realitate, față de omul care suferă din pricina acestei realități, față de enigma unei asemenea vieți omenești. Insul cu adevărat religios are această atitudine. El știe că Dumnezeu a creat tot felul de ciudățenii și lucruri de neînțeles și încearcă prin cele mai curioase căi să ajungă la inima omului. De aceea el simte în toate lucrurile prezența obscură a voinței lui Dumnezeu. Înțeleg prin „obiectivitate lipsită de prejudecăți" această atitudine. Ea este prestația morală a medicului, pe care boala și putreziciunea nu trebuie să-l dezguste. *Nu putem schimba ceea ce nu acceptăm*. Condamnarea nu eliberează, ci oprimă. Eu nu sunt prietenul și aproapele în suferință al *condamnatului*, ci sunt oprimatorul său. Asta nu înseamnă, pentru nimic în lume, că nu avem voie să condamnăm. Dar nu avem voie să condamnăm acolo unde vrem și putem să ajutăm. Dacă medicul vrea să-i fie de ajutor unui om, trebuie să-l poată accepta așa-cum-este. El poate însă face cu adevărat asta, doar dacă mai înainte s-a acceptat pe sine așa-cum-este.

520 Ceea ce sună poate foarte simplu. Dar lucrul simplu este întotdeauna cel mai dificil. În realitate, a-fi-simplu este arta cea mai înaltă și astfel a te accepta pe tine însuți este chintesența problemei morale

şi sâmburele unei întregi concepţii de viaţă. Faptul că-l ospătez pe cerşetor, că-l iert pe ofensator, că-mi iubesc chiar duşmanul în numele lui Christos e fără îndoială o virtute înaltă. Ceea ce fac pentru cel mai neînsemnat frate al meu am făcut pentru Christos. Dacă descopăr însă că insul cel mai neînsemnat, cerşetorul cel mai sărman, cel mai impertinent dintre toţi ofensatorii, că duşmanul însuşi este în *mine*, ba chiar că eu însumi am nevoie de pomana bunătăţii mele, că-mi sunt mie însumi duşmanul ce trebuie iubit, atunci ce se întâmplă? De regulă, atunci se răstoarnă întregul adevăr creştin, atunci nu mai există iubire şi răbdare, atunci îi spunem *fratelui din noi* „răzbunare", atunci ne condamnăm şi suntem furioşi pe noi înşine. În exterior ascundem acest lucru, negăm să fi întâlnit vreodată în noi acest ins neînsemnat, iar dacă s-ar întâmpla să se apropie de noi Dumnezeu însuşi sub un asemenea chip vrednic de dispreţuit, l-am nega de o mie de ori înainte chiar de a cânta cocoşul.

Cine a privit cu ajutorul psihologiei moderne nu doar în spatele 521
culiselor pacienţilor săi, ci mai cu seamă în spatele propriilor sale culise — şi asta trebuie să fi făcut un psihoterapeut care nu e un escroc naiv — va mărturisi că a ne accepta felul jalnic de a fi e lucrul cel mai dificil, ba e chiar cu neputinţă. Fie şi simplul gând de a face aşa ceva ne umple de o sudoare rece, de aceea preferăm, cu mulţumire şi fără ezitare, ceea ce e mai complicat, anume să ne ignorăm şi să ne preocupăm zelos de alţii, de dificultăţile şi de păcatele lor. Într-acolo ne cheamă virtuţi vizibile, care îi amăgesc caritabil pe alţii şi ne amăgesc şi pe noi. Am scăpat — slavă Domnului — de noi înşine. Există nenumăraţi oameni care pot face aşa ceva nepedepsiţi, dar nu toţi, şi aceştia din urmă se prăbuşesc în faţa Damascului lor, loviţi de nevroză. Cum pot să-i ajut pe aceşti oameni, dacă aparţin eu însumi dezertorilor şi eventual sufăr de *morbus sacer* al nevrozei? „Obiectivitate lipsită de prejudecăţi" posedă doar acela care s-a acceptat pe sine. Nimeni însă nu se poate lăuda că a făcut aşa ceva. Putem trimite la cazul lui Christos care a sacrificat dumnezeului din el părtinirea istorică şi şi-a trăit viaţa aşa cum a fost ea, până la sfârşitul ei tragic, într-adevăr fără să ţină seamă de convenţii sau de ceea ce opinia fariseică socotea a fi bine.

522 Noi, protestanții, suntem pe drumul cel mai bun pentru a ajunge la această problemă: să înțelegem oare *imitatio Christi* în sensul de a-i copia viața, maimuțărind cumva urmele rănilor *lui*, sau să-l înțelegem într-un sens mai adânc, să ne trăim viața precum și-a trăit-o el așa-cum-era? A imita viața lui Christos nu e un lucru simplu; dar e infinit mai dificil a ne trăi propria viață așa cum și-a trăit-o Christos pe a sa. Fiecare și-ar încălca determinarea istorică, pe care însă astfel și-ar împlini-o; dar în felul său de a fi, un asemenea om ar fi ignorat, batjocorit, chinuit și răstignit. Într-adevăr, ar fi un soi de bolșevic smintit, răstiginit pe bună dreptate. Iată de ce se preferă acea *imitatio christi* premiată, transfigurată de sfințenie. Eu n-aș tulbura niciodată un călugăr exersând această identificare cu Christos. El este vrednic de respect. Dar eu nu sunt călugăr, și nici pacienții mei nu sunt, în plus, ca medic, sunt împovărat de sarcina de a le arăta bolnavilor mei cum pot să-și trăiască viața fără să devină nevrotici. Nevroza este scindare interioară, dezbinare de sine. Tot ceea ce întărește această dezbinare accentuează boala. Tot ceea ce o atenuează însănătoșește. Ceea ce îi silește să ajungă la dezbinarea cu ei înșiși este presimțirea sau chiar recunoașterea faptului că sunt alcătuiți din două persoane care se comportă una față de cealaltă contradictoriu, cam așa cum spune Faust: „Ah! două suflete-mi sălășluiesc în piept“*, într-un fel, omul senzorial și cel spiritual sau Eul și umbra. Nevroza este în primul rând o scindare a personalității.

523 Problema vindecării este una religioasă. În planul relației sociale sau al relației dintre popoare, stare de boală este, de pildă, războiul civil. Prin virtutea creștină a iubirii dușmanului și prin iertare, vindecăm această stare de boală. Ceea ce recomandăm în exterior din convingere creștină trebuie să aplicăm în terapia nevrozelor și în interior. De aceea oamenii moderni nu vor să mai audă de vină și de păcat. Ei au destul de mult a face cu propria lor conștiință încărcată și vor mai degrabă să știe cum pot să se împace cu propriile lor fapte, cum să-și iubească dușmanul din propria inimă și să spună lupului „frate“.

524 De asemenea, omul modern nu vrea să știe cum ar putea să-l imite pe Christos, ci mai întâi cum ar putea să-și trăiască tipul individual

* *Ed. cit.*, p. 77. (*N. t.*).

de viaţă, oricât de sărăcăcios şi neinteresant ar fi el. Orice imitaţie i se pare din acest motiv contrară şi potrivnică vieţii, de aceea se opune istoriei care vrea să-l aşeze de drumuri bătute. Aceste drumuri sunt pentru el, toate, drumuri greşite. El nu ştie, dar se poartă ca şi cum viaţa lui individuală ar reprezenta voinţa specială a lui Dumnezeu care, doar ea, ar trebui împlinită — de aici egoismul său, unul din viciile cele mai palpabile ale stării nevrotice. Dar cine îi spune că este egoist pierde încrederea lui. Foarte corect, căci spunându-i aşa ceva, îl împinge mai adânc în nevroză.

Tocmai egoismul bolnavilor mă sileşte, de dragul vindecării lor, 525
să recunosc sensul adânc al egoismului. În el se ascunde — aş fi orb să nu văd — o adevărată voinţă a lui Dumnezeu. Dacă bolnavul izbuteşte — şi în asta trebuie să-l ajut — să-şi impună egoismul, atunci se înstrăinează de alţi oameni, îi respinge şi astfel aceştia se întorc la ei înşişi; şi e bine că se întâmplă aşa, căci ei vor să alunge din bolnav acel „sacro egoismo". Dar acesta trebuie să-i fie lăsat, căci este forţa lui cea mai viguroasă şi mai sănătoasă, cum spuneam, o adevărată voinţă a lui Dumnezeu, care îl împinge adesea într-o totală însingurare. Pe cât de mizerabilă, pe atât de utilă e această stare; căci doar în ea se poate recunoaşte bolnavul pe sine, poate învăţa să măsoare ce bun nepreţuit e iubirea celorlalţi oameni şi, pe deasupra, doar părăsit fiind şi în cea mai adâncă singurătate, doar cu sine însuşi, el poate cunoaşte puterile ajutătoare.

Dacă am urmărit de câteva ori asemenea evoluţii, nu mai putem 526
nega că răul s-a transformat în bine, iar ceea ce părea să fie bine a întreţinut răul în viaţă. Demonul învederat al egoismului însuşi este *via regia* care duce la acea linişte pe care o pretinde experienţa religioasă primordială. Este marea lege a vieţii, *enantiodromia*, răsturnarea în contrariu, care face posibilă unificarea jumătăţilor potrivnice ale personalităţii şi pune astfel capăt războiului civil.

Am ales drept exemplu egoismul nevrotic ca unul din cele mai 527
obişnuite simptome. Aş fi putut tot atât de bine să aleg oricare alte simptome caracteriale, spre a demonstra pe baza lor care este atitudinea medicală faţă de insuficienţele pacientului, cu alte cuvinte cum se foloseşte ea de problema răului.

528 Poate că și asta sună foarte simplu. În realitate însă acceptarea laturii umbroase a naturii umane înseamnă ceva care frizează imposibilul. Să ne gândim ce ar însemna să recunoaștem legitimitatea existențială a iraționalului, a absurdului și a răului! Dar tocmai asta vrea omul modern; vrea viața așa cum este el; vrea să știe cum este el și de aceea dă deoparte istoria. Vrea să fie anistoric spre a trăi experimental și a constata ce valoare și ce sens au lucrurile în sine, făcând abstracție de ceea ce afirmă premisa istorică despre ele. Tineretul modern ne oferă aici dovezi uimitoare. Dar cât de departe merge această tendință arată o întrebare care mi-a fost adresată de o societate germană: dacă incestul e de condamnat și ce fapte se pot cita împotrivă!

529 Nu e greu de imaginat în ce fel de conflicte intră oamenii cu asemenea tendințe. Înțeleg că am vrea să facem totul spre a-i feri pe semenii noștri de atari aventuri. În mod curios însă, par să ne lipsească tocmai mijloacele, căci toate argumentele, eficiente până acum, împotriva iraționalului, a iluziei, a imoralității și-au pierdut în mare măsură forța de atracție. Culegem acum roadele educației secolului al XIX-lea: Biserica le-a predicat tinerilor credință oarbă, Universitatea, în schimb, intelectualism raționalist, cu rezultatul că azi argumentul credinței ca și acela al rațiunii și-au pierdut forța de convingere. Modernul, obosit de disputele de opinii, vrea să știe cum stau de fapt lucrurile. Și această tendință care deschide calea, ce-i drept, celor mai primejdioase posibilități este un act plin de cutezanță, căruia nu i se poate refuza cu totul simpatia. Această cutezanță nu este o aventură poznașă, ci o încercare izvorâtă dintr-o nevoie sufletească foarte adâncă de a redescoperi, pe baza unei experiențe primordiale nedăunătoare, unitatea dintre viață și sens. Toată cinstea pentru sfială — dar o cutezanță serioasă, care pretinde ca omul în totalitate să se țină în frâu, trebuie sprijinită. Dacă o combatem, atunci încercăm, de fapt, să reprimăm ceea ce e mai bun în om, curajul, năzuința lui cea mai înaltă, iar dacă ar fi să reușim așa ceva, am împiedica o experiență nesfârșit de prețioasă care, doar ea, ar fi putut să confere un sens vieții. Ce s-ar fi întâmplat dacă Pavel, din cauza vreunui sofism oarecare, ar fi renunțat la călătoria spre Damasc?

Cu această problemă are a se confrunta psihoterapeutul serios. El 530
trebuie să se decidă, în fiecare caz în parte, dacă este sau nu de acord să asiste un om, cu sfaturi şi ajutor, pe calea greşită şi plină de riscuri. Nu trebuie să mai ştim, sau să credem că ştim, ce anume e corect şi ce e incorect, spre a nu exclude plinătatea vieţii, ci trebuie să ne îndreptăm privirea exclusiv spre ceea ce e real. *Real însă e ceea ce acţionează*. Este mai eficient şi mai puternic decât adevărul acel lucru care mie mi se pare o eroare, dar sunt dator să urmez eroarea, căci în ea se află vigoarea şi viaţa, pe care le pierd dacă rămân la ceea ce mi se pare mie a fi adevărat. Lumina are nevoie de întuneric, cum ar putea fi altminteri lumină?

Psihanaliza lui Freud se limitează, după cum ştiţi, la a conştientiza 531
lumea umbrei şi răul. Ea deschide pur şi simplu războiul civil care înainte era latent. Şi cu asta lucrurile sunt încheiate. Pacientul trebuie să vadă cum îşi rezolvă singur problema. Din păcate Freud a ignorat cu totul faptul că omul n-a fost niciodată în stare să biruie singur puterile lumii de jos, adică ale inconştientului. Pentru asta el a avut permanent nevoie de ajutorul spiritual pe care i l-a oferit religia lui. Deschiderea inconştientului înseamnă irumperea unei mari suferinţe sufleteşti, căci este exact ca şi când o civilizaţie înfloritoare ar fi lăsată la voia invaziei unei hoarde de barbari sau ca şi când un ogor roditor ar fi lăsat, prin distrugerea digurilor de apărare, în voia furiei unui torent. O astfel de străpungere a fost şi războiul mondial care dovedeşte, mai mult ca orice, cât de subţire e peretele despărţitor care separă o lume ordonată de un haos veşnic la pândă. Dar acelaşi lucru e în fiecare individ: dincolo de lumea lui raţional ordonată, o natură violată de raţiune aşteaptă, gata de răzbunare, clipa în care peretele despărţitor va cădea şi ea se va revărsa pustiitor peste existenţa conştientă. Din cele mai vechi şi mai primitive timpuri, omul a fost conştient de această primejdie, de primejdia sufletului, şi de aceea a avut obiceiuri religioase şi magice spre a se apăra de ameninţare sau a se vindeca de prejudiciile sufleteşti. Din acelaşi motiv vraciul este întotdeauna şi preot, mântuitorul trupului ca şi al sufletului, iar religiile sunt sisteme de mântuire pentru suferinţele sufletului. Lucrul acesta e valabil mai cu seamă pentru cele două mari religii ale omenirii, creştinismul şi budismul. Pe omul în suferinţă nu-l ajută

niciodată născocirile sale, ci doar adevărul revelat, suprauman care îi suprimă starea de suferință.

532 Astăzi distrugerea a ajuns deja la noi, sufletul a suferit prejudicii și de aceea bolnavii îl silesc pe psihiatru să intre într-un rol sacerdotal, așteptând din partea lui și cerându-i să-i salveze de suferință. Iată de ce noi, psihiatrii, trebuie să ne ocupăm de probleme care, în sens strict, ar reveni, de fapt, facultății de teologie. Dar nu putem lăsa această problematică în seama teologiei deoarece suntem solicitați zi de zi de suferința sufletească a bolnavilor, care ni se adresează direct. Atâta timp cât, de regulă, toate noțiunile și concepțiile tradiționale dau greș, trebuie mai întâi să parcurgem drumul bolii, drumul greșit care acutizează mai mult conflictele și sporește până la insuportabil însingurarea, cu speranța că din adâncul sufletului, de unde vine distrugerea, se va ridica și salvarea.

533 Când m-am angajat inițial pe acest drum, nu știam unde o să mă ducă. Nu știam ce adâncimi ascunde sufletul. Ați auzit poate de teoria inconștientului colectiv și a arhetipurilor sale, pe care am elaborat-o. Încă din timpuri imemoriale, și de-atunci necontenit, s-au tot produs străpungeri ale inconștientului; căci conștiința nu a existat dintotdeauna, la fel ca la copil, când reapare necontenit în primii ani de viață ai acestuia. La început conștiința este slabă și inconștientul o biruie ușor, la fel s-au petrecut lucrurile și în istoria sufletească a umanității. Aceste lupte au lăsat urme. În termenii științelor naturii: s-au format mecanisme instinctive de apărare, care intervin automat atunci când suferința crește la maximum; acestea sunt reprezentări auxiliare, indestructibile, înnăscute în sufletul omenesc și care intervin spontan când nevoia o cere. Științele naturii nu pot decât să constate existența acestor factori psihici și să încerce să-i explice rațional, situație însă în care enigma este pur și simplu împinsă din nou în starea ipotetică de la început, fără să fie rezolvată. Ajungem aici la întrebări ultime: de unde vine conștiința? Ce este în genere sufletul? Și cu asta se sfârșește întreaga știință.

534 Este ca și cum în punctul culminant al bolii, factorul distrugător s-ar transforma în factor vindecător. Ceea ce se întâmplă prin aceea că așa-numitele arhetipuri se trezesc la o viață autonomă și preiau

conducerea personalităţii sufleteşti, în locul Eului incapabil şi al voinţei şi năzuinţei neputincioase ale acestuia. Omul religios ar spune: Dumnezeu a preluat conducerea. În cazul majorităţii pacienţilor mei trebuie să evit această formulare în sine cu deosebire adecvată, căci ea sună prea aproape de ceea ce ei au fost siliţi la început să respingă. Trebuie să mă exprim mai moderat şi să spun: *S-a trezit activitatea autonomă a sufletului*. Această formulare se potriveşte mai bine cu faptele observate. Marea răsturnare se produce atunci când în vise sau fantezii apar conţinuturi şi motive a căror origine nu poate fi atestată de conştiinţă. Faptul că din zona întunecată a sufletului se ridică în faţa bolnavului ceva străin, care nu este Eul şi care din acest motiv se situează dincolo de orice liberă voinţă ipseistă, acţionează ca o mare eliberare. Se regăseşte calea către izvoarele vieţii sufleteşti şi astfel începutul vindecării este făcut.

Spre a explica acest proces ar trebui să-l ilustrez cu exemple. Dar 535
este aproape imposibil să găsesc un caz convingător, căci de regulă e vorba de lucruri extrem de subtile şi de complicate. Adesea e vorba de impresia profundă pe care i-o face pacientului modul autonom în care visele îi tratează problema. Sau altă dată apare într-o fantezie o întorsătură pentru care conştiinţa nu e câtuşi de puţin pregătită. De cele mai multe ori însă sunt conţinuturi sau corelaţii între conţinuturi, de natură arhetipală, care exercită o acţiune considerabilă, independent de faptul că sunt sau nu înţelese de conştiinţă. Adesea această activitate autonomă a sufletului creşte până la perceperea unei voci interioare sau a unor imagini vizionare, până la o adevărată experienţă primordială a spiritului.

O astfel de experienţă reconciliază insul cu angajarea sa pe 536
drumul greşit, plin de suferinţă; căci începând de aici se lămureşte întreaga confuzie, ba mai mult: omul se poate reconcilia şi cu opusul său lăuntric şi poate astfel anula în plan superior scindarea patologică.

Ţinând seamă de importanţa şi de volumul problemei principiale 537
a psihoterapiei moderne, a trebuit fireşte să renunţ în cadrul acestei conferinţe la a intra în detalii, oricât de dorit ar fi fost ele în vederea înţelegerii. Sper totuşi că am reuşit să vă lămuresc cu privire la atitudinea medicului psihiatru. Nădăjduiesc că în felul acesta veţi

avea mai mult de câștigat decât ați fi avut luând act de metode și rețete care în probleme sufletești acționează corect doar dacă sunt folosite într-un spirit corespunzător lor. Atitudinea psihoterapeutică este însă înfinit mai importantă decât teoriile și metodele psihologice și am ținut în mod special să vă fac cunoscută problematica acestei atitudini. Cred că în această privință v-am informat onest și totodată v-am pus în mână mijloacele de a decide singuri în ce măsură și în ce fel preotul poate fi de acord cu aceste eforturi și năzuințe. Deși nu pretind infailibilitate, cred totuși că tabloul atitudinii spirituale moderne, pe care cel puțin vi l-am schițat, corespunde realității. În orice caz, ceea ce am prezentat în principiu despre problema terapiei nevrozei este adevărul necosmetizat. Firește, medicii ar fi bucuroși dacă teologii ar arăta o înțelegere empatică pentru eforturile lor de vindecare a suferinței sufletești. Pe de altă parte, ne dăm pe deplin seama de dificultățile absolut neobișnuite care ar putea sta în calea unei conlucrări. Cu toate că poziția mea în parlamentul spiritului protestant se află în aripa extremei stângi, sunt primul totuși care avertizează asupra generalizării acritice a propriului punct de vedere. Ca elvețian și de aceea ca democrat încarnat, recunosc totuși că natura e aristocratică, ba chiar mai mult, că e ezoterică. „Quod licet Iovi, non licet bovi" este un adevăr neplăcut, dar etern. Cui îi este iertată mulțimea de păcate? Acelora care au iubit mult. Iar acelora care au iubit puțin li se iartă puține păcate. Sunt absolut convins că un număr mare de oameni își au locul în sânul Bisericii catolice și nicăieri în altă parte, căci acolo sunt cel mai bine și mai util adăpostiți. După cum sunt convins — și anume din proprie experiență — că o religie primitivă se potrivește mult mai bine insului primitiv decât imitarea dezgustătoare de către el a unui creștinism neînțeles și străin de neamul său. De aceea cred și că trebuie să existe protestanți împotriva Bisericii catolice, precum și protestanții împotriva protestanților; căci apariția spiritului este stranie și diversă precum creația.

538 Iar un spirit viu crește și-și depășește chiar propriile forme vechi și-și caută, prin liberă alegere, oamenii care să-l vestească și în care să viețuiască. Alături de această viață necontenit reînnoită a

spiritului, care îşi caută pe căi diverse şi ininteligibile ţelul prin istoria omenirii, numele şi formele reţinute de oameni vor să spună puţin, ele fiind doar frunzele şi florile schimbătoare de pe acelaşi trunchi al copacului etern.

VIII
PSIHANALIZA ŞI ASISTENŢA SPIRITUALĂ[1]

539 La întrebarea privind legătura dintre psihanaliză şi asistenţa spirituală nu este uşor de răspuns, căci este vorba de două lucruri esenţialmente diferite. Asistenţa spirituală oferită de preot este un mod de influenţare religioasă pe baza unui crez creştin; psihanaliza, în schimb, este o intervenţie medicală, o tehnică psihologică a cărei intenţie rezidă în a scoate la lumină şi a integra conştiinţei conţinuturile inconştientului. Această definiţie a psihanalizei caracterizează însă doar metodele şcolii lui Freud şi ale mele. Metodica lui Adler nu este o analiză în acest sens şi nu urmăreşte scopul amintit mai sus, ci este în principal pedagogică şi acţionează direct asupra conştiinţei, fără a ţine seamă de inconştient. Ea este o dezvoltare a metodei franceze de „rééducation de la volonté“ şi a „ortopediei psihice“ a lui Dubois. Normalizarea individului şi adaptarea lui la psihicul colectiv spre care tinde pedagogia lui Adler urmăresc o altă ţintă decât aceea a asistenţei spirituale, al cărei scop exclusiv stă în mântuirea sufletului şi în salvarea lui de căderea în capcanele lumii. Normalizarea şi adaptarea sunt eventual chiar ţinte diametral opuse scopului urmărit de religia creştină, anume demundaneizarea, supunerea în faţa voinţei lui Dumnezeu şi mântuirea. Metodica lui Adler şi asistenţa spirituală, atât cea protestantă de până acum, cât şi cea catolică, au un singur punct comun, respectiv faptul că ambele se adresează conştiinţei, apelând totodată la înţelegere şi la voinţă.

1 [Apărut în: *Ethik. Sexual- und Gesellschafts-Ethik* V/1 (Halle, 1928/29), pp. 7–12.]

Psihanaliza lui Freud, în schimb, nu se adresează pentru început 540
nici conştiinţei, nici voinţei, ci încearcă să aducă în conştiinţă conţinuturile inconştientului cu scopul de a distruge rădăcinile tulburărilor, respectiv ale simptomelor. Freud încearcă astfel să înlăture tulburarea de adaptare nu prin tratarea conştiinţei, ci prin subminarea simptomelor. Aceasta este intenţia tehnicii sale psihologice.

Diferenţa mea faţă de Freud începe cu interpretarea materialului 541
inconştient. Nu putem, firește, aduce ceva în conştiinţă fără *interpretare*, adică fără cunoaştere. Pentru a face materialul inconştient asimilabil sau inteligibil, Freud îşi aplică faimoasa lui teorie sexuală, care explică în principal materialele aduse de analiză la lumina zilei prin tendinţele sexuale (eventual şi alte dorinţe imorale) incompatibile cu conştiinţa. Freud adoptă astfel punctul de vedere al unui materialism raţionalist, propriu filosofiei ştiinţelor naturii de la sfârşitul secolului al XIX-lea (scrierea lui *Die Zukunft einer Illusion* are în această privinţă toată claritatea dorită). Această concepţie despre lume permite fără prea mari dificultăţi să se recunoască într-o măsură destul de mare omul animalic, caz în care conflictul moral se limitează aparent la o ciocnire, uşor evitabilă, cu opinia publică, respectiv cu codul penal. Pe lângă asta Freud vorbeşte şi de sublimare, prin care înţelege o folosire a „libidoului“ sub formă desexualizată. Nu pot să intru aici în critica acestei noţiuni foarte delicate; aş vrea doar să subliniez faptul că nu tot ce vine din inconştient poate fi „sublimat“.

Pentru cine se situează din punct de vedere filosofic sau religios, 542
sau temperamental pe terenul materialismului ştiinţific, conştientizarea conţinuturilor inconştiente reprezintă în orice privinţă o problemă care dă de gândit. Din fericire, o teamă instinctivă ne fereşte de o conştientizare prea largă, aşa încât ne putem mulţumi adesea cu un spor de conştiinţă suportabil. Acesta este anume cazul nevrozelor simple, necomplicate, adică tocmai la oameni de aceeaşi factură (nevroza nu este niciodată mai complicată decât omul care o are). Naturile rafinate, în schimb, suferă de cele mai multe ori de o pasiune a conştiinţei care depăşeşte teama instinctivă. Ele vor să vadă, să ştie, să înţeleagă. Răspunsul artei interpretative a lui Freud este insuficient pentru astfel de oameni. Mai degrabă mijloacele harice ale Bisericii,

încredinţate în special preotului catolic, pot în acest caz să sprijine şi să ajute formarea unui mod de interpretare, căci forma şi semnificaţia lor sunt de la început adaptate naturii conţinuturilor inconştiente. De aceea preotul nu doar *ascultă* confesiunea, ci şi *întreabă*; el este chiar ţinut să întrebe, şi anume poate să întrebe lucruri care altminteri sunt de domeniul medicului. Faţă de mijloacele harice care îi stau preotului la dispoziţie, intervenţia lui nu poate fi considerată ca o depăşire de competenţe, căci el este calificat să şi potolească furtuna pe care o dezlănţuie.

543 Pentru clericul protestant problema nu e aşa de simplă, căci în afară de rugăciunea comună şi de euharistie el nu are la dispoziţie altă ceremonie rituală (exerciţii, mătănii, pelerinaje etc.), cu simbolismul ei generator de expresie, motiv pentru care e obligat să se orienteze mai mult spre zona morală, ceea ce face ca forţele pulsionale provenite din inconştient să rişte o nouă refulare. Acţiunea sacră lucrează sub toate formele ei ca un vas capabil să preia conţinuturile inconştientului. Simplificarea puritană a răpit protestantismului mijloacele de influenţare a inconştientului, în orice caz i-a luat pastorului calitatea preoţească intercesoare (atât de importantă pentru suflet). În schimb a instalat individul în propria-i răspundere şi l-a lăsat singur cu Dumnezeul său. Aici se află avantajul şi primejdia protestantismului. De aici izvorăşte neliniştea sa interioară care de-a lungul câtorva secole a produs mai mult de patru sute de denominaţii protestante, fără îndoială un simptom de supremaţie individualistă.

544 În mod cert, scoaterea la lumină prin psihanaliză a inconştientului are o mare influenţă, şi la fel de sigură este şi influenţa uriaşă a confesiunii catolice, mai ales dacă nu e simplă ascultare, ci şi intervenţie activă. Ţinând seamă de această stare de lucruri este, de fapt, uimitor că Biserica protestantă n-a încercat deja mai demult să redobândească instituţia confesiunii ca pe o chintesenţă a asistenţei spirituale care îl leagă pe păstor de turma lui. Dar pentru protestant nu există, legitim, nicio reîntoarcere la această străveche formă catolică, ce se opune, printr-un contrast pronunţat, esenţei protestantismului. Desigur, clericul protestant care vede în asistenţa spirituală, pe bună dreptate, scopul propriu-zis al existenţei sale caută o cale

nouă care să ducă spre sufletele, şi nu doar spre urechile, comunităţii sale. Psihologia analitică pare să-i ofere aici o cheie, căci sensul şi scopul asistenţei spirituale nu se împlinesc doar prin predica duminicală, care ajunge, ce-i drept, la urechi, dar rareori atinge inima, şi cu atât mai puţin sufletul care este lucrul cel mai ascuns din om. Asistenţa spirituală poate fi exercitată doar în liniştea unui dialog, purtat în atmosfera binefăcătoare a unei încrederi fără rezerve. În cadrul asistenţei spirituale sufletul trebuie să acţioneze asupra sufletului, şi de aceea trebuie deschise multe uşi care interzic accesul spre interior. Psihanaliza dispune de mijloacele care deschid uşi altminteri închise.

Dar când aceste uşi se deschid se întâmplă adesea precum în cazul 545
unei intervenţii chirurgicale când, incizia odată făcută, medicul care mânuieşte bisturiul trebuie să fie pregătit pentru orice s-ar putea ivi. Tot aşa şi psihanaliza poate descoperi eventual lucruri neprevăzute, foarte neplăcute, ca, de pildă, psihoze latente şi altele asemenea. Deşi cu timpul, astfel de lucruri se manifestă spontan, ele îi sunt reproşate celui care prin intervenţia lui a declanşat prematur tulburarea. Doar cunoştinţe psihiatrice temeinice îl feresc pe medic de asemenea erori. Un neprofesionist care analizează ar trebui de aceea să colaboreze întotdeauna cu un medic.

Din fericire, astfel de cazuri urâte ca cele pe care tocmai le-am 546
amintit, sunt relativ rare. Dar ceea ce psihanaliza aduce la lumina zilei reprezintă deja în sine o dificultate deloc neînsemnată. Într-adevăr, *psihanaliza îl confruntă pe pacient cu problema sa de viaţă, şi astfel cu anumite întrebări ultime, pe care el până atunci le-a evitat*. Deoarece adevărata natură a omului nu e deloc nevinovată, obişnuiesc să se prezinte acele fapte care explică prea bine de ce anume pacientul le-a evitat: simţea instinctiv că n-avea niciun răspuns mulţumitor la aceste întrebări. Drept urmare, le aşteaptă de la analist. Medicul poate, fără grijă şi salutar, să lase deschise unele întrebări decisive, căci niciun pacient rezonabil nu va aştepta de la el mai mult decât ajutor *medical*. De la preot se aşteaptă mai mult, şi anume o *soluţie religioasă*.

După cum am spus, Biserica catolică dispune de mijloace şi căi 547
care au servit din vechime să prindă în simboluri chiar şi forţele

pulsionale inferioare ale sufletului și astfel să le introducă în ierarhia spiritului. Clericului protestant îi lipsesc aceste mijloace și de aceea el se confruntă adesea descumpănit cu anumite fapte ținând de natura umană, care refuză să se supună oricărui îndemn, oricărei bunăvoințe, oricărei automortificări eroice. În protestantism binele și răul se opun categoric și ireconciliabil. Nu există iertare vizibilă. Omul rămâne singur cu păcatul său. Iar, după cum se știe, Dumnezeu iartă doar păcatele care au fost depășite. Faptul că nu dispune de forme care să poată capta pulsiunile inferioare ale vieții sufletești constituie pentru asistența spirituală protestantă o dificultate psihologică importantă. Dar tocmai problema ridicată de psihanaliză a opoziției inconștiente ar trebui soluționată. Medicul poate trata problema cu discreție profesională pe baza materialismului științific, adică el poate considera etica pacientului ca pe ceva situat dincolo de competența lui medicală. El se poate retrage fără grijă în spatele faimoasei fraze: „Acum trebuie să vedeți singur cum o scoateți la capăt." Dar, după părerea mea, asistentul spiritual protestant nu-și poate spăla mâinile în neprihănire, ci ar trebui, de fapt, să însoțească sufletul care i se încredințează pe drumul lui întunecat. Situație în care un punct de vedere reductiv (psihanalitic) nu-l prea ajută, căci dezvoltarea este construcție, iar nu descompunere; de asemenea, în cazuri dificile sfaturile bune și îndemnurile morale ajută puțin sau deloc, căci a le urma ar însemna să se blocheze tocmai acele întunecimi care trebuie să premeargă luminii. (O propoziție din înțelepciunea răsăriteană afirmă: e mai bine să faci un lucru bun decât să eviți unul rău. Cel care e înțelept joacă de aceea rolul cerșetorului, al regelui sau al infractorului, amintindu-și de zei.)

548 Asistența spirituală catolică poate utiliza analiza sufletească mai ușor decât asistența spirituală protestantă. Ultimei îi revine sarcina cea mai grea. Prima are la îndemână nu doar forma istoricește fixată a confesiunii, a penitenței și a absolvirii de păcate ca tehnică de asistență spirituală consolidată, ci ea dispune și de un simbolism ritual bogat și intuitiv care satisface pe deplin revendicările și, de asemenea, pulsiunile întunecate ale sufletului simplu. Asistența spirituală protestantă, în schimb, are nevoie într-o măsură mai mare de tehnica

psihologică, tocmai fiindcă ei îi lipsesc formele rituale esenţiale. De aceea consider interesul pentru psihologie al preoţilor protestanţi absolut legitim şi chiar necesar. Încălcarea posibilă a domeniului medical este pe deplin compensată de încălcarea de către medic a domeniului concepţiei despre lume, el considerându-se în mod naiv îndreptăţit s-o facă (vezi explicarea proceselor religioase ca simptomatologie sexuală sau ca fantasmă-dorinţă infantilă). În mod cert, medicul şi preotul se ciocnesc în psihologia analitică. Această ciocnire ar trebui să ducă nu la adversitate, ci la conlucrare.

Ca urmare a lipsei formelor rituale, asistenţa spirituală protestantă 549
devine (spre deosebire de cea catolică) o *confruntare personală*, care nu poate să transpună în plan impersonal, în manieră catolică, problema fundamentală a transferului, ci trebuie s-o trateze cu convingere ca pe o trăire personală. Orice atingere mai profundă a inconştientului duce la fenomene de transfer. De aceea oriunde preotul va pătrunde în locuri ascunse va provoca transfer (la bărbaţi ca şi la femei). Lucrul acesta îl priveşte personal şi pe asistentul spiritual protestant, dar el nu dispune de nicio formă pe care s-o poată substitui (sau chiar să trebuiască s-o substituie, precum preotul catolic) persoanei sale. De dragul mântuirii sufletului pacientului său, el se va implica astfel printr-o participare din cele mai personale, aproape mai mult decât medicul, căruia mântuirea sufletului pacientului nu-i stă în mod necesar la inimă. În orice caz, medicul dispune de pretexte bune, la care asistentul spiritual trebuie, din motive superioare, să renunţe cu teamă. Acesta din urmă se află, trebuie chiar să se afle, în primejdia de a fi implicat în conflicte sufleteşti, ceea ce nu-i priieşte, eufemistic spus, liniştii sufleteşti burgheze. Această primejdie *nu* este mică, dar are totuşi meritul spiritual că îl mută pe asistentul spiritual din nou în viaţa reală şi prin aceasta, totodată, printre vicisitudinile primei Biserici (compară zvonurile de care a trebuit să se apere Pavel).

Clericul trebuie să ştie limpede în ce măsură poziţia lui publică 550
şi grija faţă de familia sa îl opresc de la misiunea primejdioasă a asistenţei spirituale. Eu nu i-aş lua în nume de rău dacă n-ar urma sfatul pe care Tertullian l-a dat catehumenilor săi de a căuta intenţionat să intre în arenă. Căci asistenţa spirituală adevărată, bazată pe

psihologia modernă, îl poate expune pe cleric martiriului răstălmăcirii publice. Poziția publică și grija pentru familie — în primul rând considerații lumești — recomandă o reținere înțeleaptă (copiii lumii sunt, cum se știe, mai înțelepți decât copiii luminii); dar ochii sufletului sunt totuși îndreptați nostalgic spre aceia care, indiferenți la binele lor lumesc, se implică în favoarea a ceea ce e mai bun. Cu entuziasm copilăresc nu se câștigă într-adevăr nimic, un lucru important poate fi înfăptuit doar printr-un act de cutezanță care, pe de-o parte, să nu părăsească niciodată terenul adevărului și al posibilului, pe de alta, să nu se dea înapoi din fața niciunei suferințe.

551 Astfel, insuficienta echipare rituală a asistentului spiritual protestant este cea care, pe de-o parte, îl oprește pe acesta de la un contact mai apropiat, pe de alta însă, îl constrânge la un act de cutezanță mai mare, căci îl transferă direct în prima linie de luptă. Nădăjduiesc că protestantului nu-i va lipsi temeritatea în acest scop.

552 Orice psihoterapeut inteligent va saluta activitatea asistentului spiritual atunci când acesta îi va susține și completa eforturile. Fără îndoială că problematica sufletului omenesc, de care se apropie din direcții contrare clericul și medicul, va da naștere unor dificultăți deloc neînsemnate, dar nu din pricina diferenței de puncte de vedere. Putem însă spera ca tocmai această ciocnire să ducă la cele mai rodnice stimulări pentru ambele părți.

IX
RĂSPUNS LUI IOV

[A apărut prima dată sub formă de carte la Rascher, Zürich, 1952 (reeditări în 1953, 1961 şi 1967).]

LECTORI BENEVOLO

Doleo super te frater mi ...
2 Regi 1, 26

Din pricina conţinutului ei mai neobişnuit, scrierea mea are ne- 553
voie de o scurtă prefaţă, pe care cititorul e rugat să n-o treacă cu vederea. În cele ce urmează va fi vorba de obiecte venerabile ale credinţei religioase, iar oricine discută astfel de lucruri riscă să fie rupt în bucăţi între cele două părţi care se ceartă tocmai pe seama acestor obiecte. Conflictul porneşte de la premisa curioasă că ceva este „adevărat“ doar dacă se prezintă sau s-a prezentat ca un fapt *fizic*. Astfel, de pildă, faptul că Christos a fost născut de o fecioară este crezut de către unii ca fizic adevărat, de alţii contestat ca fizic imposibil. Oricine poate vedea că această opoziţie este logic irezolvabilă. Ambele poziţii au şi n-au dreptate şi s-ar putea lesne reconcilia, dacă ar renunţa doar la cuvinţelul „fizic“. „Fizic“ nu este singurul criteriu al adevărului. Există adevăruri sufleteşti, care fizic nu pot fi nici explicate, nici demonstrate ori contestate. Dacă, bunăoară, ar exista credinţa generală că la un moment dat Rinul ar curge în sens invers, de la vărsare spre izvoare, această credinţă este în sine un fapt, deşi enunţarea ei, înţeleasă fizic, trebuie considerată extrem de incredibilă. O asemenea credinţă constituie un fapt sufletesc care nu poate fi contestat şi care n-are nevoie să fie demonstrat.

De această natură sunt enunţurile religioase. Ele se referă fără 554
excepţie la obiecte care nu sunt constatabile fizic. Altminteri, ar cădea inevitabil în domeniul ştiinţelor naturii şi ar fi casate de acestea ca inexperimentabile. Raportate la ceva fizic, ele nu au niciun sens. Ar

fi doar miracole, care în sine sunt expuse îndoielii, și n-ar putea dovedi realitatea spiritului, adică a unui *sens*, căci sensul se adevereşte întotdeauna prin el însuși. Sensul și spiritul lui Christos ne sunt prezente și perceptibile și în afara miracolelor. Ultimele apelează la rațiunea acelora care nu pot percepe sensul. Ele sunt doar un substitut pentru realitatea spiritului care nu a fost înțeleasă. Ceea ce nu vrea să conteste faptul că prezența vie a acestuia este ocazional însoțită de evenimente fizice miraculoase, ci doar să sublinieze că ele nu pot nici înlocui, nici produce singura cunoaștere esențială a spiritului.

555 Faptul că enunțurile religioase sunt adesea în opoziție cu fenomenele fizic atestate demonstrează autonomia spiritului față de percepția fizică și o anumită independență a experienței sufleteşti de datele fizice. *Sufletul este un factor autonom*, iar enunțurile religioase sunt mărturisiri sufleteşti care se bazează în primul rând pe procese inconștiente, deci transcendentale. Ultimele sunt inaccesibile percepției fizice, dar își dovedesc existența prin mărturii corespunzătoare ale sufletului. Aceste enunțuri sunt mediate de conștiința umană, respectiv sunt turnate în forme concrete care, la rândul lor, sunt expuse unor influențe variate de natură exterioară și interioară. De aici faptul că atunci când vorbim de conținuturi religioase, ne mișcăm într-o lume de imagini care trimite la o zonă inefabilă. Noi nu știm cât de clare sau de neclare sunt aceste imagini, metafore sau noțiuni în raport cu obiectul lor transcendental. Dacă, bunăoară, rostim cuvântul „Dumnezeu", exprimăm o imagine sau o noțiune verbală care de-a lungul timpului a suferit numeroase schimbări. Situație în care suntem incapabili să spunem cu oarecare certitudine — afară de aceea susținută de credință — dacă aceste schimbări se referă la imagini și noțiuni sau la indicibilul însuși. Ni-l putem reprezenta pe Dumnezeu atât ca pe o activitate vitală în curgere eternă, care se preschimbă în infinite forme, cât și ca pe o esență etern neclintită și neschimbătoare. Rațiunea noastră e sigură doar de un singur lucru, de faptul că mânuieşte imagini, reprezentări care depind de fantezia omenească și de condițiile temporale și spațiale ale acesteia, motiv pentru care a suferit, în istoria ei milenară, nenumărate prefaceri. Neîndoielnic că aceste imagini au la bază ceva care

transcende conştiinţa şi care face ca enunţurile să nu varieze la nesfârşit şi haotic, ci ne permit să recunoştem faptul că ele se raportează la câteva principii, respectiv arhetipuri. Acestea sunt, ca psihicul însuşi, sau ca materia, incognoscibile în sine, putând fi doar schiţate ca modele, despre care însă ştim că sunt insuficiente; ceea ce enunţurile religioase confirmă repetat.

Dacă în cele ce urmează mă ocup de aceste obiecte „metafizice“, 556
sunt pe deplin conştient că mă mişc astfel într-o lume de imagini şi că niciuna din reflecţiile mele nu se atinge de incognoscibil. Ştiu prea bine cât de limitată este capacitatea noastră de reprezentare — pentru a nu mai vorbi de mărginirea şi sărăcia limbii noastre — spre a putea să-mi închipui că aserţiunile mele semnifică în principiu mai mult decât acelea prin care un primitiv spune că zeul său salvator e un iepure sau un şarpe. Deşi întreaga noastră lume de reprezentări religioase constă din imagini antropomorfe, care ca atare nu pot ţine piept unei critici raţionale, nu trebuie totuşi să uităm că ele se sprijină pe arhetipuri numinoase, adică pe o bază emoţională care pentru raţiunea critică se dovedeşte inatacabilă. E vorba aici de fapte sufleteşti care pot fi trecute cu vederea, dar nu pot fi dovedite ca inexistente. De aceea TERTULLIAN a apelat în această privinţă pe bună dreptate la mărturia sufletului. În scrierea *De testimonio animae*, el spune:

Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia: quanto communia, tanto naturalia: quanto naturalia, tanto divina. Non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam, quae ut sentias efficit! recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est, novit.*

* Cap. V, în MIGNE, PL I, col. 615 şi urm. [„Aceste mărturii ale sufletului, cu cât sunt mai adevărate, cu atât sunt mai simple, cu cât mai simple, cu atât mai

557 Fac un pas mai departe şi, cu riscul de a fi bănuit de psihologism, consider enunţurile Scripturii drept manifestări ale sufletului. Dacă enunţurile *conştiinţei* pot fi amăgiri, minciuni sau arbitrarietăţi de tot felul, în ce priveşte enunţurile *sufletului* lucrurile nu stau nici într-un caz aşa: ele trec întotdeauna dincolo de noi, trimiţând la realităţi transconştiente. Aceste *entia* sunt arhetipuri ale inconştientului colectiv care produc complexe de reprezentări în felul motivelor mitologice. Reprezentări de acest fel nu sunt inventate, ci intră ca structuri finite în percepţia interioară, de pildă, în vise. Sunt fenomene spontane, sustrase liberei noastre voinţe, şi de aceea suntem legitimaţi să le atribuim o anumită autonomie. Ele trebuie de aceea considerate nu doar ca obiecte, ci şi ca subiecte cu legi proprii. Din unghiul de vedere al conştiinţei, pot fi descrise şi explicate chiar până la un punct ca obiecte, în aceeaşi măsură în care poate fi descris şi explicat un om viu. Caz în care trebuie să facem abstracţie de autonomia lor. Dacă însă ţinem seamă de ea, atunci ele trebuie tratate în mod necesar ca subiecte, adică trebuie să li se recunoască spontaneitatea şi intenţionalitatea, respectiv un fel de conştiinţă, de *liberum arbitrium*, de liberă voinţă. Le observăm comportamentul şi le luăm în seamă enunţurile. Acest punct de vedere dublu, pe care trebuie să-l adoptăm faţă de orice organism relativ autonom, duce evident la un rezultat dublu, pe de-o parte, la o relatare despre ceea ce fac eu cu obiectul, pe de altă parte, despre ceea ce face el (eventual, şi cu mine). Este clar că această ambiguitate inevitabilă poate crea mai întâi confuzie în mintea cititorului meu, şi asta cu atât mai mult, cu cât în cele ce urmează avem a face cu arhetipul divinităţii.

obişnuite; cu cât mai obişnuite, cu atât mai colective, cu cât mai colective, cu atât mai naturale; cu cât mai naturale, cu atât mai divine. Nu cred că ar putea părea cuiva neserioase şi reci, dacă va cugeta la măreţia naturii, de unde provine autoritatea sufletului. Cât vei fi dat învăţătoarei, tot atâta vei acorda ucenicului. Natura este învăţătoarea, sufletul — învăţăcelul. Tot ceea ce ea a predat sau el a învăţat a fost dat de la Dumnezeu, adică Învăţătorul învăţătoarei înseşi. Ceea ce poate primi sufletul de la cel mai mare Învăţător poţi aprecia din cele ce sunt în tine. Simte-l pe cel care care te-a făcut să simţi! În presentimente socoteşte-l prezicător, în semne — augur, în întâmplări — profet. Minunat este dacă cel dat omului de Dumnezeu ştie să prezică. Şi mai minunat, dacă îl cunoaşte pe Cel de la care a fost dat."]

Dacă cineva s-ar simţi îndemnat să aşeze un „doar“ pe lângă 558
reprezentările noastre despre Dumnezeu, ar intra în conflict cu experienţa care le situează numinozitatea extraordinară deasupra oricărei îndoieli. Eficienţa lor ieşită din comun (= *mana*) este chiar de aşa natură, încât nu avem doar sentimentul că astfel se sugerează acel *ens realissimum*, ci avem chiar convingerea că acesta este şi rostit şi, ca să spun aşa, instituit. Discuţia este astfel neobişnuit de mult îngreunată, dacă nu imposibilă. Într-adevăr, nu ne putem imagina concret realitatea lui Dumnezeu decât prin folosirea reprezentărilor apărute de cele mai multe ori spontan sau sfinţite prin tradiţie, a căror natură psihică şi eficienţă, raţiunea naivă nu le-a separat încă niciodată de baza lor metafizică incognoscibilă. Raţiunea naivă identifică necondiţionat reprezentarea eficientă cu X-ul transcendental, la care ea trimite. Legitimitatea aparentă a acestui procedeu e evidentă şi nu intră în discuţie ca problemă, atâta timp cât nu se ridică obiecţii serioase împotriva enunţului. Dacă există însă un motiv de critică, atunci trebuie să ne amintim că reprezentarea şi enunţul sunt procese psihice şi sunt diferite de obiectul lor transcendental; ele nu-l instituie, ci doar îl sugerează. În domeniul proceselor psihice însă critica şi confruntarea sunt nu numai permise, ci şi inevitabile.

Ceea ce încerc în paginile care urmează reprezintă o confruntare 559
cu anumite reprezentări religioase tradiţionale. Deoarece am de-a face cu factori numinoşi, provocarea se adresează nu doar *intelectului*, ci şi *sentimentului* meu. De aceea nu mă pot folosi de o obiectivitate detaşată, ci trebuie să-mi las subiectivitatea emoţională să se exprime spre a înfăţişa ceea ce simt când citesc anumite cărţi din Scriptură sau când îmi amintesc de impresiile pe care mi le-a lăsat învăţătura noastră creştină. Nu scriu în calitate de exeget al Scripturii (ceea ce nu sunt), ci ca profan şi ca medic, căruia i-a fost dat să arunce o privire în adâncul vieţii sufleteşti a numeroşi oameni. Ceea ce exprim este în primul rând concepţia mea personală, dar ştiu că vorbesc în numele multor oameni care au făcut aceeaşi experienţă ca şi mine.

RĂSPUNS LUI IOV

560 *Cartea lui Iov* este o piatră de hotar pe drumul lung al desfăşurării unei drame divine. Când a apărut, existau deja tot felul de mărturii care trasaseră o imagine contradictorie a lui Jahve, anume imaginea unui Dumnezeu ale cărui emoţii erau nemăsurate şi care suferea tocmai de această nemăsură. El recunoştea singur că era mistuit de mânie şi invidie şi că această cunoaştere îl făcea să sufere. Perspicacitatea coexista cu lipsa de perspicacitate, după cum bunătatea coexista cu cruzime, iar forţa creatoare cu voinţa de distrugere. Toate însuşirile erau aici şi niciuna nu o obstacula pe cealaltă. O astfel de condiţie e imaginabilă doar dacă nu există o conştiinţă reflexivă sau dacă reflecţia e lipsită de vlagă şi se manifestă ca fenomen însoţitor accidental. O condiţie de acest fel nu poate fi descrisă decât ca *amorală*.

561 Ce simţeau oamenii Vechiului Testament faţă de Dumnezeul lor ştim din mărturiile Scripturii. Dar nu despre asta va fi vorba aici, ci mai degrabă despre felul în care un om instruit din zilele noastre şi educat în spirit creştin se confruntă cu tenebrele divine dezvăluite de *Cartea lui Iov*, respectiv despre natura efectelor pe care acestea le au asupra lui. Nu va fi o exegeză care să judece distant şi să dea seama de fiecare detaliu, ci va fi prezentarea unei reacţii subiective. În felul acesta se va auzi o voce vorbind în numele multor oameni care simt asemănător şi se va exprima emoţia zguduitoare, declanşată de spectacolul de nimic ascuns al sălbăticiei şi turpitudinii divine. Chiar dacă scindarea şi suferinţa divinităţii ne sunt cunoscute, ele sunt atât de nereflectate şi deci moralmente atât de ineficiente, încât nu ne

suscită niciun sentiment de compasiune înţelegătoare, ci un afect la fel de nereflectat şi de lungă durată ca o rană care se vindecă lent. După cum rana corespunde armei care a produs-o, tot aşa afectul, violenţei care l-a determinat.

Cartea lui Iov joacă doar rolul de paradigmă pentru modul unei 562
trăiri religioase care are o importanţă cu totul deosebită pentru vremea noastră. Astfel de experienţe îl copleşesc pe om venind atât din interior, cât şi din afară, şi e fără rost a le răstălmăci raţional şi a le atenua astfel apotropaic. Mai bine acceptăm afectul şi ne supunem violenţei lui decât să ne debarăsăm de el prin tot felul de operaţii intelectuale sau mişcări emoţionale de eschivă. Deşi prin afect imităm toate însuşirile rele ale actului de violenţă şi ne facem astfel vinovaţi de aceeaşi greşeală, scopul tocmai acesta este: ca violenţa să pătrundă în om, iar omul să fie înfrânt de acţiunea ei. Omul trebuie să fie afectat, altminteri acţiunea nu-l atinge. Dar el trebuie să ştie, sau să înveţe să ştie, ce anume l-a afectat, căci numai atunci va transforma orbirea violenţei, pe de-o parte, şi a afectului, pe de alta, în cunoaştere.

Din acest motiv, în cele ce urmează, voi da glas afectului, fără sfială 563
şi fără scrupule, şi voi răspunde cu injustiţie la injustiţie, ca să învăţ să înţeleg de ce Iov a fost rănit şi ce urmări au rezultat din această întâmplare atât pentru Jahve, cât şi pentru om.

1.

La vorbele lui Jahve, Iov răspunde: 564

> de vreme ce am auzit acestea, [eu] care sunt nimic?
> Eu ce răspuns să dau la aceasta?
> Mâna mi-o voi pune peste gură;
> o dată am grăit, dar a doua oară n-o voi [mai] face.[1]

De fapt, acesta e singurul răspuns pe care îl poate da un martor 565
care priveşte nemijlocit forţa infinită de creaţie şi căruia spaima

1 *Iov* 40, 4–5.

nimicirii totale i-a intrat în oase. Date fiind condițiile, cum ar putea vorbi altminteri un vierme de om, târându-se în praf, pe jumătate strivit? În ciuda nevolniciei și a micimii sale jalnice, acest om știe că se află în fața unei ființe supraumane, care este personal extrem de susceptibilă, și de aceea e mai bine, pentru orice eventualitate, să-și rețină reflecțiile critice, nemaivorbind de anumite revendicări morale pe care credem că le putem adresa și unui Dumnezeu.

566 Este lăudată dreptatea lui Jahve. În fața lui, al judecătorului drept, ar putea Iov să-și înfățișeze plângerea și să-și susțină nevinovăția. Dar el se îndoiește de această posibilitate: „cum ar putea fi drept un muritor în fața Domnului?... Chiar dacă mă ascultă, îmi va judeca vorbele. Și chiar de voi fi drept, nu-mi va da ascultare, [dar] eu voi cere judecata Lui!" Fără motiv i-a făcut „multe răni... [El nimicește pe cel desăvârșit și pe cel viclean. Dacă o nenorocire aduce moartea deodată, ce-I pasă Lui de deznădejdea celor fără vină?"] „Căci știu", îi spune Iov lui Jahve, „că n-o să mă lași nepedepsit." Chiar dacă s-ar curăța, Jahve l-ar „cufunda în mocirlă", căci „Tu nu ești om ca mine, cu care să mă cert, încât să mergem amândoi la judecată".[2] Iov vrea însă să-i explice lui Jahve punctul său de vedere, să facă plângere, și-i spune că el, Jahve, știe că Iov e nevinovat, dar „cine [poate] izbăvi din mâinile Tale".[3] „Înaintea lui îmi voi apăra dreptatea."[4] Iov vrea să-și „dovedească în fața lui" căile[5]. El știe că va „fi arătat drept". Jahve să-l cheme la judecată și să-i ceară socoteală sau cel puțin să-l lase să-și înfățișeze plângerea. Apreciind corect disproporția dintre om și Dumnezeu, Iov îl întreabă pe acesta: „Oare vei lua seama ca la frunza purtată de vânt sau mi Te vei împotrivi ca ierbii mișcate de o adiere?"[6] Domnul i-a „frânt dreptatea."[7] I-a răpit dreptatea lui Iov. Acestuia nu-i pasă de nedreptate: „Departe de mine să vă dau dreptate, până

2 *Loc. cit.*, 9, 2–23. [Propozițiile în paranteze drepte sunt reproduse după Bibl.S., ele nu figurează în LXX fiindcă provin din textul masoretic; acesta stă și la baza *Bibliei* lui Luther, citată de Jung — *N. t.*]

3 *Loc. cit.*, 10, 7.

4 *Loc. cit.*, 13, 3.

5 *Loc. cit.* 13, 15. [Am tradus după versiunea germană — *N. t.*]

6 *Loc. cit.*, 13, 25.

7 *Loc. cit.*, 19, 6. [Am tradus după versiunea germană — *N. t.*]

ce voi muri; căci nu mă voi despărți de nevinovăția mea."[8] Prietenul său Elihu nu crede în nedreptatea lui Jahve: „Crezi tu că Domnul va face lucruri nepotrivite sau că Atotputernicul va tulbura dreapta judecată?"[9] și-și legitimează ilogic acest punct de vedere prin trimiterea la *putere*; nici regelui nu i-ai spune „Încalci legea!" și nici cârmuitorilor „Preanelegiuitule!" Se cuvine să te rușinezi în fața „unui om de vază" și s-aduci cinste „celor puternici".[10] Dar Iov nu se lasă intimidat și rostește cuvinte importante: „Și-acum, iată, în ceruri este martorul meu, apărătorul meu este în cele înalte... *spre Dumnezeu privește ochiul meu picurând lacrimi, ca El să facă omului dreptate împotriva lui Dumnezeu*"[11], și în alt loc: „Eu însă știu: apărătorul meu trăiește, și un reprezentant mi se va ivi deasupra țărânii."[12]

Din cuvintele lui Iov reiese limpede că, în ciuda îndoielii sale că 567
omul poate avea dreptate în fața lui Dumnezeu, el cu greu poate renunța la ideea de a i se opune lui Jahve pe terenul dreptății și al moralei. Nu îi este ușor să știe că bunul-plac divin supune dreptatea, căci în pofida tuturor lucrurilor, el nu poate renunța la credința în dreptatea divină. Pe de altă parte, trebuie să admită că nimeni altul decât tocmai Jahve este acela care îl nedreptățește și îl constrânge. Nu poate nega că se află în fața unui Dumnezeu căruia nu-i pasă de nicio judecată morală, respectiv nu recunoaște pentru sine obligativitatea niciunei etici. Lucrul cel mai grandios la Iov este desigur faptul că, în ciuda acestei dificultăți, el nu-și pierde încrederea în unitatea lui Dumnezeu, ci își dă limpede seama că Dumnezeu se află în contradicție cu sine însuși, și anume atât de total, încât el, Iov, e sigur că găsește în Dumnezeu un ajutor și un apărător împotriva lui Dumnezeu. Pe cât de încredințat este Jov de răul din Jahve, pe atât de sigur e și de binele din el. Din partea unui om care ne face un rău, nu ne putem aștepta ca totodată el să ne și asiste. Dar Jahve nu este om;

8 *Loc. cit.*, 27, 5–6.
9 *Loc. cit.*, 34, 12.
10 *Loc. cit.*, 34, 18 și urm.
11 *Loc. cit.* 16, 19–21. [Versetele în cursive sunt traduse din germană. Sublinierea îi aparține autorului — *N. t.*]
12 *Loc. cit.*, 19, 25 [Am tradus, ca mai sus, după versiunea germană — *N. t.*]

el este simultan persecutor şi sprijinitor, fiecare aspect fiind la fel de real ca şi celălalt. Jahve nu e scindat, ci e o *antinomie*, o opoziţie interioară totală, premisa indispensabilă a dinamicii sale uriaşe, a atotputerniciei şi omniscienţei sale. Pornind de la această cunoaştere, Iov stăruie în a-i „dovedi căile sale", adică a-i explica clar punctul său de vedere, căci indiferent de mânia sa, Jahve este totodată şi apărătorul, împotriva sa, a omului care are de înaintat o plângere.

568 Am putea fi şi mai uimiţi de cunoaşterea lui Dumnezeu de către Iov dacă am auzi acum pentru prima oară de amoralitatea lui Jahve. Toanele incalculabile şi izbucnirile pustiitoare de mânie ale acestuia erau însă din vechime cunoscute. El s-a dovedit a fi un păzitor gelos al moralei; mai cu seamă, foarte susceptibil în privinţa dreptăţii. Trebuia de aceea să fie necontenit lăudat ca „drept", lucru la care, după cât se pare, ţinea mult. Datorită acestei împrejurări, respectiv acestei particularităţi, el avea o *personalitate distinctă*, care doar prin dimensiuni se deosebea de aceea a unui rege mai mult sau mai puţin arhaic. Natura lui geloasă şi iritabilă, care cerceta bănuitor inimile infidele ale oamenilor şi gândurile lor ascunse, impunea o relaţie personală între el şi om, acesta din urmă neputând face altceva decât să se simtă personal chemat de el. Acest lucru îl deosebea esenţialmente pe Jahve de Zeus, tatăl atotstăpânitor, care lăsa economia lumii, binevoitor şi detaşat, să se rostogolească pe orbitele consfinţite din vechime şi osândea doar dezordinea. Nu moraliza, ci stăpânea instinctiv. *Din partea* oamenilor nu voia nimic decât sacrificiile care i se cuveneau; *cu* ei nu voia nimic, căci nu avea niciun plan care să-i privească. Tatăl Zeus este o figură, dar nu o personalitate. Lui Jahve, dimpotrivă, îi păsa de oameni. Ei reprezentau chiar pentru el o problemă de prim rang. El avea nevoie de ei, cum ei aveau nevoie de el, urgent şi personal. Zeus putea azvârli şi trăsnete, dar numai individual, peste câte un nelegiuit dezordonat. Faţă de omenire ca totalitate nu avea nimic de obiectat. Nici nu-l interesa în mod special. Pe Jahve, dimpotrivă, oamenii ca specie şi ca indivizi îl puteau irita nemăsurat, dacă nu se comportau aşa cum dorea sau cum aştepta el, fără a-şi da însă seama că ar fi stat în atotputernicia lui să fi făcut ceva mai bun decât aceste „oale proaste de pământ".

În condiţiile acestei intense relaţii personale cu poporul său, nu 569
se putea să nu se ajungă şi la un legământ propriu-zis, care apoi s-a făcut şi cu persoane individuale, cum ar fi bunăoară cu David. După cum ne relatează *Psalmul* 89, Jahve i-a spus lui David:

> …dar mila Mea n-o voi îndepărta de la el
> nici nu voi face nedreptate în adevărul Meu
> nici nu voi pângări legământul Meu
> şi ce a ieşit de pe buzele Mele nu voi lua înapoi.
> Odată am jurat în [lăcaşul] Meu sfânt şi nu-l voi minţi pe David.[13]

Şi apoi totuşi s-a întâmplat ca el, care veghea cu atâta gelozie la 570
împlinirea legii şi a legământului, să-şi încalce jurământul. Pentru sensibilitatea omului modern aşa ceva ar fi însemnat căscarea abisului întunecat al lumii, pierderea pământului de sub picioare, căci lucrul pe care acesta îl aşteaptă cel puţin din partea Dumnezeului său este ca el să fie în toate privinţele superior muritorului, şi anume în sensul a ceea ce e mai bun, mai înalt, mai nobil, iar nu să-i fie superior în flexibilitate morală şi nestatornicie, pe care până şi un sperjur le ia în calcul.

Firește, un dumnezeu arhaic nu trebuie confruntat cu exigenţele 571
eticii moderne. Pentru omul Antichităţii timpurii lucrurile stăteau cumva diferit: în jurul zeilor lui înfloreau luxuriant absolut toate, virtuţile ca şi viciile. Ei puteau fi de aceea osândiţi, încătuşaţi, înşelaţi, asmuţiţi unii împotriva celorlalţi, fără a-şi pierde din prestigiu — cel puţin nu pe termen lung. Omul acelor vremi era atât de obişnuit cu inconsecvenţa divină, încât atunci când se producea, nu-l zguduia peste măsură. Cazul lui Jahve era, într-adevăr, diferit în măsura în care factorul moral personal a jucat foarte de timpuriu un rol important în relaţia religioasă. În aceste împrejurări, o încălcare a legământului trebuia să aibă un efect nu doar personal, ci şi moral ofensator. Primul se vede din felul în care răspunde David. El spune:

> Până când, Doamne, Te vei îndepărta până la capăt?
> Şi va arde ca focul urgia Ta?
> Adu-Ţi aminte ce este fiinţa mea:

13 *Ps.* 89, 34–36. [În versiunea LXX este *Ps.* 88, 34–35 — *N. t.*]

nu cumva i-ai zidit în zadar pe toți fiii oamenilor?
.....
Unde sunt îndurările Tale de odinioară, Doamne,
pe care le-ai jurat lui David întru adevărul Tău?[14]

572 Adresate unui om, aceste cuvinte ar suna: „Revino-ți odată în fire și isprăvește cu accesele astea absurde de furie. E într-adevăr grotesc ca cineva ca tine să se înfurie în asemenea măsură pe niște plăntuțe care nu vor să crească cum trebuie, și asta parțial din vina ta. Ai fi putut să fii și tu rezonabil și să te îngrijești cum se cuvine de grădinița pe care ai plantat-o, în loc s-o calci în picioare."

573 Interlocutorul nu poate, firește, cuteza să-l judece pe partenerul său atotputernic fiindcă și-a încălcat legământul. Știe ce i-ar fi dat să audă, dacă *el* ar fi încălcat regretabil legea. Ca să nu-și riște viața, el trebuie să se retragă pe un palier rațional mai înalt, și astfel dovedește că este, fără să știe și fără să vrea, ușor superior atât intelectual, cât și moral partenerului său divin. Jahve nu observă că este manipulat, tot atât de puțin pe cât înțelege de ce trebuie să fie necontenit lăudat ca drept. El pretinde stăruitor poporului său să-l „laude"[15] și să-și atragă favoarea lui prin toate mijloacele posibile, cu scopul vizibil de a-i menține buna dispoziție.

574 Caracterul pus în evidență de toate acestea se potrivește cu o personalitate care își poate crea sentimentul propriei existențe doar prin relația cu un obiect. Dependența de obiect este absolută, dacă subiectul nu posedă autoreflecție și nici capacitate de introspecție. S-ar zice că subiectul există doar fiindcă are un obiect care îl asigură că există. Dacă Jahve ar fi într-adevăr conștient de sine, măcar atât cât ne-am aștepta din partea unui om perspicace, ar trebui, ținând seamă de situația de fapt, să stopeze cel puțin laudele la adresa dreptății sale. El este însă prea inconștient spre a fi „moral". Moralitatea presupune conștiință. Ceea ce nu vrea, firește, să spună că Jahve este nedesăvârșit sau rău ca un demiurg gnostic. El este orice calitate în totalitatea ei, deci între altele, și dreptatea, dar și contrariul ei, iar asta, la fel de total.

14 *Loc. cit.*, 89, 47–48 și 50. [În versiunea LXX, *Ps.* 88 — *N. t.*]

15 Sau să-l „binecuvânteze", ceea ce este de-a dreptul compromițător.

Cel puțin așa trebuie să-l gândim dacă vrem să ne facem o idee despre el. Trebuie să fim însă conștienți că astfel n-am făcut altceva decât să schițăm o imagine antropomorfă a lui, care nici măcar nu e deosebit de concretă. Modul de exprimare al ființei divine arată că diferitele sale calități nu sunt în suficientă măsură raportate unele la celelalte, motiv pentru care se dezagregă în acte reciproc contradictorii. Bunăoară, Jahve regretă că i-a făcut pe oameni, deși omniscienta sa trebuia să știe de la bun început ce se va întâmpla cu ei.

2.

De vreme ce atotștiutorul privește în toate inimile, iar ochii lui 575
Jahve „cutreieră tot pământul“[16], e mult mai bine pentru interlocutorul *Psalmului* 88 să nu-și conștientizeze prea repede ușoara sa superioritate morală față de Dumnezeul inconștient, respectiv s-o ascundă de sine, căci lui Jahve nu-i plac gândurile critice care i-ar putea cumva prejudicia revărsarea de recunoaștere pe care o pretinde. Pe cât de tare răsună puterea lui prin spațiile cosmice, pe atât de îngustă e baza existenței ei, de vreme ce ca să fie cu adevărat are nevoie de o reflectare conștientă. Existența e valabilă doar dacă cineva e conștient de ea. De aceea Creatorul are nevoie de omul conștient, deși ar prefera, din nonconștiență (*Unbewußtheit*), să-l împiedice pe acesta să devină conștient. De aceea Jahve are nevoie de aclamarea unui mic grup de oameni. Ne putem imagina ce s-ar întâmpla, dacă acestei adunări i-ar veni ideea să înceteze cu aplauzele: s-ar produce o stare de enervare, însoțită de o furie oarbă de distrugere și apoi o scufundare într-o singurătate infernală și într-o neființă chinuitoare, urmată de un dor indicibil, renăscând treptat, de ceva care să-l facă să se perceapă pe sine. Iată de ce toate lucrurile primordiale, până și omul, înainte de a se ticăloși, sunt de o frumusețe emoționantă, fermecătoare chiar, căci *in statu nascendi* „fiecare în felul său“

16 *Zaharia*, 4, 10; vezi și *Înțelepciunea lui Solomon* 1, 10: „O ureche geloasă ascultă toate, nu rămâne ascuns nici murmurul șoaptelor.“

reprezintă lucrul cel mai prețios, mai intim dorit, mai suav răsărit, o copie a iubirii și bunătății Creatorului.

576 Față de groaza indubitabilă a mâniei divine și într-o vreme în care încă se mai știa despre ce era vorba atunci când se spunea „frica de Dumnezeu", menținerea în nonconștiență a unei omeniri superioare în anumită privință a fost firească. Personalitatea puternică a lui Jahve, căreia îi lipsea pe deasupra orice antecedent biografic — relația sa primordială cu Elohim se scufundase demult în uitare —, îl situase mai presus de toate *gentiles numina* și-l imunizase astfel împotriva influenței autorității, diminuate deja de câteva secole, a zeilor păgâni. Acestora tocmai detaliul biografiei lor mitologice, a cărei ininteligibilitate și repulsivitate erau, odată cu creșterea capacității de judecată, tot mai clar recunoscute, le-a fost fatal. Jahve, în schimb, n-avea origine și nici trecut, cu excepția demiurgiei sale, cu care începe în genere orice istorie, și a relației cu acea parte de omenire pe al cărei strămoș, Adam, el îl crease după chipul său, printr-un act demiurgic evident special, ca *anthropos*, ca omul primordial pur și simplu. E de presupus că celelalte ființe umane, care existau deja pe-atunci și dintre care Cain și Seth aveau să-și ia femeile, fuseseră modelate mai înainte pe roata olarului divin, odată cu „feluritele soiuri de fiare și animale". Dacă ipoteza noastră n-ar fi acceptată, atunci ar rămâne deschisă cealaltă posibilitate mult mai respingătoare, fapt neatestat în text, anume ca ei să se fi împerecheat cu surorile lor, așa cum încă mai presupunea Karl Lamprecht, filosof al istoriei, la sfârșitul secolului al XIX-lea.

577 *Providentia specialis*, dăruindu-le evreilor calitatea de a fi aleși, de a aparține celor făcuți după chipul și asemănarea cu Dumnezeu, i-a împovărat de la bun început cu o obligație pe care au încercat, firește, s-o evite pe cât posibil, așa cum de regulă se întâmplă cu atari ipoteci. Deoarece poporul folosea orice ocazie ca să evadeze, iar Jahve simțea că e de o importanță vitală să lege definitiv de sine obiectul care îi era indispensabil și pe care îl făcuse în acest scop „asemenea lui Dumnezeu", i-a propus încă din timpuri imemoriale patriarhului Noe un „legământ" între el, pe de-o parte, și Noe, copiii acestuia, animalele domestice și sălbatice ale lor, de cealaltă parte; un contract care

promitea avantaje ambelor părți. Spre a întări acest legământ și a-l menține proaspăt în amintire, a instituit curcubeul ca semn al contractului. Dacă Jahve avea s-aducă nori, care ascund în ei fulgere și puhoi de apă, urma să apară și curcubeul, amintindu-le și trebuind să le amintească, atât lui, cât și poporului său de contract. Ispita de a folosi o acumulare de nori în vederea unui potop experimental era mare și de aceea era bine să se lege de contract un semn care să avertizeze la timp asupra unei posibile catastrofe.

În ciuda acestor măsuri de precauție, contractul cu David s-a spul- 578
berat, eveniment care a lăsat urme literare în Scriptură, spre întristarea câtorva evlavioși care, citindu-le, au căzut pe gânduri. Nu se putea ca, utilizând cu sârg Psaltirea, unele spirite meditative să nu se împiedice de Psalmul 88[17]. Oricum, impresia fatală a contractului s-a menținut vie. Este posibil ca autorul *Cărții lui Iov* să fi fost influențat de acest motiv.

Cartea lui Iov îl situează pe omul evlavios și fidel, dar bătut de 579
Dumnezeu, pe o scenă vizibilă până departe, unde în fața ochilor și urechilor lumii își înfățișează cauza. Jahve se lăsase, uimitor de ușor și fără motiv, influențat de către unul dintre fiii săi, de un *gând de îndoială*[18], și devenise nesigur în privința fidelității lui Iov. La iritabilitatea și suspiciunea lui, simpla posibilitate a îndoielii îl enervase și-l împinsese la acel comportament ciudat, de care mai dăduse dovadă în Paradis, anume la un mod de acțiune ambiguă, constând dintr-un Da și un Nu: îi făcuse atenți pe primii Părinți asupra pomului, interzicându-le totodată să mănânce din el. Provocase astfel neintenționat păcatul originar. Acum Iov, slujitorul credincios, trebuia supus fără motiv și inutil unui test moral de incriminare, deși Jahve e convins de fidelitatea și statornicia lui, iar pe deasupra, pe baza omniscienței lui — dacă și-ar fi consultat-o —, ar fi putut să aibă în această privință o siguranță deplină. De ce atunci să facă totuși încer-

17 Psalmul 88 îi este atribuit lui David și se consideră a fi un cântec obștesc, compus în exil.

18 Satana este desigur unul din ochii lui Dumnezeu care „dă ocol pământului“ și cutreieră „câte sunt sub cer“ (*Iov* 1, 7). În tradiția persană, Ahriman s-a născut dintr-un gând de îndoială al lui Ahuramazdas.

carea şi să se învoiască pe spatele creaturii neputincioase la un rămăşag, fără miză, cu intrigantul lipsit de scrupule? Într-adevăr, nu este un spectacol înălţător să vedem cât de repede îşi abandonează Jahve slujitorul credincios în voia spiritului malefic şi cât de nepăsător şi de nemilos îl lasă să cadă în abisul chinurilor fizice şi morale. Privită din perspectiva omului, atitudinea lui Dumnezeu e atât de revoltătoare, încât te întrebi dacă nu cumva în spate se ascunde un motiv adânc. Să aibă Jahve o rezistenţă secretă faţă de Iov? Asta ar putea explica cedarea lui în faţa Satanei. Dar ce lucru anume posedă omul, pe care Dumnezeu nu-l are? Datorită neînsemnării, nevolniciei şi lipsei sale de apărare faţă de cel puternic, omul are, cum am sugerat deja, o conştiinţă ceva mai pătrunzătoare, bazată pe autoreflecţie: spre a putea să supravieţuiască, el trebuie să fie mereu conştient de neputinţa sa faţă de atotputernicia lui Dumnezeu. Acesta, în schimb, n-are nevoie de această precauţie, căci nicăieri nu se ciocneşte de acel obstacol care l-ar putea determina să ezite şi astfel să reflecteze la sine. Să fi avut Dumnezeu bănuiala că omul ar avea o lumină, ce-i drept infinit de mică, dar mai concentrată decât aceea a lui, a lui Dumnezeu? O gelozie de acest fel ar putea eventual explica purtarea lui Jahve. Ar fi explicabil dacă o astfel de abatere, doar presimţită şi nu înţeleasă, de la definiţia unei simple creaturi ar stârni suspiciunea divină. Prea de multe ori oamenii s-au comportat imprevizibil. Şi credinciosul Iov ar putea, în definitiv, să urzească ceva... de aici, dispoziţia surprinzătoare de a da curs, împotriva propriei convingeri, intrigilor Satanei!

580 Fără zăbavă îi sunt răpite turmele lui Iov; slujitorii, ba chiar fiii şi fiicele îi sunt ucişi, el însuşi este lovit de boală până la anihilare. Spre a i se răpi şi liniştea, sunt lăsaţi să se repeadă asupra lui femeia şi bunii lui prieteni care spun lucruri neadevărate. Plângerea lui întemeiată nu găseşte ascultare la judecătorul cel lăudat pentru spiritul lui de dreptate. Dreptatea îi este refuzată lui Iov pentru ca Satanei să nu-i fie jocul tulburat.

581 Trebuie să înţelegem că aici se acumulează într-un timp foarte scurt fapte întunecate: jaf, crimă, leziune corporală premeditată şi refuzul acţiunii judiciare. Obiecţia inconştienţei nu e valabilă, căci

Dumnezeu încalcă flagrant cel puţin trei dintre poruncile date de el însuşi pe Sinai.

Spre chinul lui Iov, părăsit neloial de Dumnezeu, prietenii săi 582
contribuie după puteri la torturile sale morale şi, în loc să-l susţină măcar prin căldura inimii, îl moralizează într-un mod prea-uman, adică stupid, răpindu-i astfel şi ultimul ajutor al solidarităţii şi al înţelegerii omeneşti, situaţie în care suspiciunea de conivenţă cu divinitatea nu poate fi cu totul exclusă.

Nu e limpede de ce chinurile lui Iov şi rămăşagul divin se termină 583
brusc. Atât timp cât Iov nu moare, suferinţa lui inutilă putea să mai dureze. Dar trebuie să rămânem cu privirea aţintită pe fundalul acestei întâmplări: n-ar fi imposibil ca ceva să se fi desluşit treptat pe acest fundal, anume o compensaţie pentru chinul nemeritat, care pe Jahve, chiar dacă o presimţea de la distanţă, nu putea să-l lase indiferent. Omul torturat pe nedrept se înălţase tăcut, fără ştiinţa şi voinţa lui, la o superioritate a cunoaşterii lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu însuşi nu o avea. Dacă Jahve şi-ar fi interogat omniscienţa, Iov n-ar fi avut un avans asupra lui. Dar atunci lucrurile s-ar fi petrecut cu totul altfel.

Iov recunoaşte antinomia interioară a lui Dumnezeu. E de 584
presupus că posibilitatea unei astfel de evoluţii se sprijină pe theosimilaritatea care nu poate fi căutată în morfologia omului. Jahve însuşi a preîntâmpinat această eroare prin interzicerea imaginilor. Necontenind să-şi înfăţişeze cazul lui Dumnezeu, chiar şi fără speranţa de a fi auzit, Iov rămâne tare pe poziţie şi creează astfel obstacolul prin care trebuie să se reveleze esenţa lui Jahve. În acest punct dramatic, acesta întrerupe jocul crud. Cine s-ar aştepta însă ca mânia lui să se îndrepte împotriva calomniatorului va fi foarte dezamăgit. Jahve nu se gândeşte nici să-şi tragă la răspundere fiul, de care s-a lăsat convins, nici nu-i trece prin minte ca printr-o explicaţie a atitudinii sale să-i ofere lui Iov cel puţin o anumită satisfacţie morală. Mai degrabă se apropie furtunos în atotputernicia lui şi tună cu reproşuri peste viermele omenesc pe jumătate strivit:

> Cine este cel ce pune pronia sub obroc
> prin cuvinte fără înţelepciune?[19]

19 Iov 38, 2. [Am reprodus versiunea Bibl. S. — *N. t.*]

585 Ținând seamă de următoarele cuvinte ale lui Jahve, trebuie, într-adevăr, să ne întrebăm: cine întunecă, de fapt, hotărârea, și care hotărâre? Tocmai aici e punctul obscur, cum a ajuns Dumnezeu să facă un rămășag cu Satana. La acesta Iov, în mod sigur, n-a întunecat nimic, iar o hotărâre cu atât mai puțin, căci despre așa ceva nici n-a fost vorba și nu va fi nici în ceea ce urmează. În rămășag nu există, pe cât se poate vedea, nicio „hotărâre"; ar fi trebuit să fie, căci Jahve însuși îl provocase pe Satana pentru ca, în cele din urmă, să-l înalțe pe Iov. În planul omniscienței atare evoluție era desigur prevăzută și s-ar putea ca vocabula „hotărâre" să se refere la această știință eternă și absolută. Dacă lucrurile ar sta așa, atitudinea lui Jahve ar fi cu atât mai inconsecventă și mai de neînțeles, căci el l-ar fi putut lămuri pe Iov ce anume fusese foarte just în nedreptatea suferită. Prin urmare, această posibilitate mi se pare improbabilă.

586 Ce vorbe anume sunt lipsite de discernământ? Jahve nu se referă firește la vorbele prietenilor, ci îl mustră pe Iov. În ce constă însă vina acestuia? Singurul lucru care i se poate reproșa lui Iov este optimismul cu care crede că poate apela la dreptatea divină. În asta n-are într-adevăr dreptate, după cum se vede limpede din următoarele cuvinte ale lui Jahve. Dumnezeu nu vrea nicidecum să fie drept, ci doar să se prevaleze de puterea sa, care trece înaintea dreptății. Ceea ce Iov nu poate pricepe fiindcă el vede în Dumnezeu o ființă morală. Nu se îndoiește nicio clipă de atotputernicia lui Dumnezeu, iar dincolo de ea speră și în dreptatea lui. Dar renunță singur la această eroare, recunoaște natura contradictorie a lui Dumnezeu și poate astfel să atribuie dreptății și bunătății lui locul ce li se cuvin. Nu putem vorbi aici desigur de o lipsă de discernământ.

587 Răspunsul la întrebarea lui Jahve sună astfel: Jahve însuși este cel care-și întunecă propria hotărâre și care nu are discernământ. El întoarce arma împotriva lui Iov și-l mustră pentru ceea ce face el însuși: omului nu îi este îngăduit să aibă o părere despre el și mai ales el nu trebuie să aibă discernământul care lui, lui Jahve, îi lipsește. În șaptezeci și una de versete Jahve proclamă puterea Creatorului lumii în fața victimei sale jalnice, care zace în cenușă și-și scarpină abcesele, convins demult și profund că este lăsat pradă unei violențe supraumane.

Iov nu are nicidecum nevoie să fie încă o dată şi până la saţiu impresionat de această putere. Mulţumită omniscienţei sale, Jahve putea firește tot atât de bine să ştie cât de nepotrivită avea să fie încercarea sa de intimidare într-o atare situaţie. El ar fi putut uşor să vadă că Iov avea să creadă ca şi înainte în atotputernicia lui, de care nu s-a îndoit niciodată, tot aşa cum nu i-a fost niciodată necredincios. Jahve ţine atât de puţin seamă de realitatea lui Iov, încât bănuiala că mai are şi alt motiv, mai important pentru el, pare legitimă: Iov nu este decât prilejul exterior pentru o confruntare intradivină. Vorbele lui Jahve deviază într-o măsură atât de mare de la problemele lui Iov, încât nu e greu de văzut cât de mult e preocupat de sine însuşi. Accentuarea emfatică a atotputerniciei şi grandorii sale e absurdă în faţa unui Iov care nu poate fi convins mai mult decât este, în schimb ea capătă sens doar pentru un ascultător care *se îndoieşte*. Gândul îndoielii este Satana care, după săvârşirea lucrării malefice, se reîntoarce la sânul patern, spre a-şi continua acolo activitatea subversivă. Jahve trebuie să fi văzut că credinţa lui Iov nu putea fi zdruncinată şi că Satana pierduse rămăşagul. El trebuie, de asemenea, să fi văzut că acceptând rămăşagul, făcuse tot posibilul, mergând până la un şir întreg de delicte, să-şi determine slujitorul credincios să fie necredincios. Ceea ce îşi conştientizează însă nu e cumva căinţa, nemaivorbind de groază morală, ci mai degrabă e o presimţire tulbure a ceva ce-i pune sub semnul întrebării omnipotenţa. (În această privinţă domneşte o susceptilitate specială, căci „puterea“ este marele argument. În planul omnipotenţei însă se ştie că puterea nu scuză nimic.) Presimţirea se referă firește la faptul extrem de penibil că Jahve se lasă ademenit de Satana. El nu e însă limpede conştient de asta, căci îl tratează pe Satana cu menajamente şi cu o curioasă răbdare. Desigur, intrigile lui Satana pe seama lui Iov trebuie trecute cu vederea.

Din fericire pentru el, Iov a observat în timpul alocuţiunii lui Jahve 588
că în ea e vorba de orice în afară de dreptate. El şi-a dat seama: problema dreptăţii nu poate fi lămurită acum, căci e destul de limpede că Jahve se dezinteresează de solicitarea lui, preocupat fiind de propriile sale treburi. Satana trebuie să dispară cumva, ceea ce se rezolvă cel mai bine prin suspectarea lui Iov de atitudine de răzvrătire.

Problema este astfel mutată ușor pe alt făgaș, iar incidentul cu Satana rămâne neamintit și neștiut. Spectatorul nu înțelege foarte bine de ce trebuie să i se înfățișeze lui Iov atotputernicia lui Jahve cu fulgere și tunete, spectacolul însă este suficient de grandios și de impresionant spre a convinge nu doar un alt public, ci în primul rând pe Jahve însuși de puterea lui intangibilă. Nu știm, ce-i drept, dacă Iov bănuiește cât de mult îşi violentează aici Jahve atotputernicia, dar tăcerea şi supunerea lui lasă deschise diferite posibilități. Iov nu poate de aceea să facă altceva mai bun decât să-și retragă sub toate formele pretenția de a i se face dreptate, de aceea răspunde prin cuvintele citate la început: „Mâna mi-o voi pune peste gură."

589 El nu trădează nici urmă de posibilă *reservatio mentalis*. Răspunsul său nu lasă nicio îndoială că este total și evident terminat de impresia covârșitoare a demonstrației divine. Cu acest succes s-ar fi declarat mulțumit și cel mai pretențios tiran, putând fi sigur că slujitorul său, fie și numai de frică (nemaivorbind de loialitatea lui neîndoielnică), n-ar mai fi cutezat multă vreme să nutrească nici măcar *un singur* gând strâmb.

590 În mod curios, Jahve nu observă nimic din toate astea. El nu-l vede pe Iov și nu-i vede situația. Se comportă ca și cum în fața lui s-ar afla, în locul lui Iov, o ființă puternică pe care ar merita s-o provoace. Ceea ce se vede din alocuțiunea de două ori repetată:

> Încinge-ți coapsele ca un bărbat;
> Eu te voi întreba, iar tu-Mi vei da răspuns.[20]

591 Ar trebui alese exemple grotești spre a ilustra disproporția dintre cei doi competitori. Jahve vede în Iov ceea ce noi nu i-am atribui lui, ci celuilalt, anume o forță egală care îl determină să desfășoare în fața adversarului întregul său aparat de putere sub forma unei parade impozante. Jahve proiectează asupra lui Iov un chip sceptic, care-i nu-i place, căci este al său propriu, și pe care îl contemplă cu o privire neliniștitor de critică. El se teme de acel chip, căci doar împotriva a ceva generator de frică ne mobilizăm toate referințele la forță,

20 *Loc. cit.* 38, 3.

putinţă, curaj, invincibilitate şi altele. Ce are a face asta cu Iov? Merită pentru cel puternic să sperie un şoricel?

Jahve nu se poate mulţumi cu runda biruitoare. Iov zace demult 592
la pământ, dar marele său adversar, a cărui fantomă e proiectată asupra martirului vrednic de milă, continuă să stea ameninţător în faţa lui. De aceea Jahve îl descoase încă o dată:

> Nu da deoparte judecata Mea!
> Crezi că m-am purtat cu tine [aşa] cu alt scop decât pentru ca tu
> să te arăţi drept?
> Ai [tu] un braţ ca al Domnului
> sau glasul îţi tună ca al Lui?[21]

Omul abandonat, lipsit de protecţie şi drepturi, a cărui nimicnicie 593
îi e cu fiecare ocazie înfăţişată, îi apare lui Jahve evident atât de primejdios, încât trebuie să tragă cu artileria lui cea mai grea. Ceea ce îl irită se trădează în provocarea pe care i-o adresează pretinsului Iov:

> trimite soli întru mânie
> şi pe tot îngâmfatul smereşte-l,
> pe cel trufaş stinge-l,
> mistuie-i pe cei nelegiuiţi pe dată!
> Ascunde-i afară laolaltă, în pământ,
> iar feţele lor umple-le de necinste!
> Atunci voi da mărturie că dreapta ta poate să mântuiască.[22]

Iov este provocat ca şi când ar fi un dumnezeu. Dar în metafizica 594
de-atunci, nu există niciun δέυτερος θεός, în afară de Satana, care se bucură de încrederea lui Jahve şi-l poate influenţa. El este singurul care îl poate face să-i fugă pământul de sub picioare, îl poate orbi şi ademeni să-şi încalce propriul cod penal. Un adversar într-adevăr formidabil, dar atât de compromiţător, datorită propriei sale înrudiri intime cu el, încât trebuie ascuns cu maximă discreţie! Da, Jahve trebuie să-l ascundă la piept de propria sa conştiinţă şi, în schimb, să facă din biata slugă a lui Dumnezeu o sperietoare de combătut, cu

21 *Loc. cit*. 40, 8–9.
22 [*Loc. cit*. 40, 11–14.]

speranța de a exila astfel temuta „față într-un loc ascuns“ și de a se menține pe sine în stare de nonconștiență.

595 Organizarea duelului imaginar, cuvântările ținute și prezentarea impresionantă a menajeriei primordiale ar fi insuficient explicate dacă am vrea să le reducem doar la factorul negativ al temerii de conștientizare și, consecutiv, de urmările relativizării. Conflictul se acutizează pentru Jahve mai degrabă ca urmare a unui *nou factor*, care nu rămâne, desigur, ascuns omniscienței. Dar în acest caz cunoașterea nu e însoțită de nicio concluzie. Noul factor, de care e vorba aici, se referă la situația nemaiauzită până atunci în istoria universală, în care un muritor, prin atitudinea sa morală, este înălțat, fără să știe și să vrea, până dincolo de stele, de unde poate zări chiar partea din spate a lui Jahve, lumea abisală a „cojilor“.[23]

596 Oare Iov știe ce vede? El este înțelept și destul de pățit ca să nu divulge nimic. Dar din cuvintele lui se pot bănui tot felul de lucruri:

> Știu că Tu poți toate
> și nimic nu Ți-e cu neputință.[24]

597 Într-adevăr, Jahve poate tot și-și permite pur și simplu tot, fără să clipească. El își poate proiecta neînduplecat latura umbroasă și poate rămâne inconștient pe seama omului. Se poate prevala de puterea sa covârșitoare și poate da legi care să însemne pentru el mai puțin decât aerul. Crima și lovitura de moarte nu-i dau bătaie de cap, iar dacă îi vine o toană, este în măsură, ca mare senior, să-i despăgubească generos pe iobagi de paguba pe care vânătoarea cu gonaci a

23 Aluzie la o reprezentare din Cabbală. (Aceste „coji“, hebr. *kelipoth*, constituie cei zece contrapoli ai sefiroților, ai celor zece trepte prin care se revelează puterea creatoare a divinității. Cojile, care reprezintă puterile rele și întunecate, au fost la început amestecate cu lumina sefiroților. *Zohar*-ul descrie răul ca pe un produs al procesului vital al sefiroților. De aceea a trebuit ca sefiroții să fie curățați de amestecul rău al cojilor. Eliminarea cojilor a avut loc în „spargerea vaselor“, descrisă în scrieri cabbalistice, mai cu seamă în cele ale lui Luria și ale școlii sale. Astfel, puterile răului au căpătat existență reală și proprie. Cf. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihrem Hauptströmungen*, pp. 292 și urm.)

24 *Iov* 42, 2.

provocat-o lanurilor de grâne: fiii, fiicele şi slugile tale au suferit pierderi? Nicio pagubă, îţi dau alţii în loc, şi mai buni.

Iov continuă (desigur cu ochii plecaţi şi glas scăzut): 598

Cine-şi [poate] ascunde de Tine sfatul?
Care [om], înfrânându-şi cuvintele, crede că le ascunde şi de Tine?
Cine îmi va spune lucruri pe care nu le cunoşteam?
Ascultă-mă, Doamne, ca să vorbesc şi eu!
Te voi întreba, iar Tu învaţă-mă!
Cu urechea auzisem despre Tine mai înainte,
dar acum ochiul meu Te-a văzut;
de aceea mă dispreţuiesc şi mă topesc,
şi mă socotesc praf şi cenuşă.[25]

În mod înţelept, Iov preia aici cuvintele agresive ale lui Jahve şi 599
se aşază astfel la picioarele acestuia, ca şi cum ar fi de fapt adversarul înfrânt. Pe cât de inechivoc sună cuvântarea lui, pe atât de ambiguă poate, de fapt, să şi fie. Da, e adevărat, el şi-a învăţat lecţia şi a trăit „lucruri mari şi minunate", care nu se prea pot înţelege. L-a cunoscut, în fapt, pe Jahve doar din auzite, dar acum a aflat realitatea lui într-o măsură mai mare decât David; o învăţătură cu adevărat incisivă, care e bine să nu mai fie uitată. Mai înainte fusese naiv, poate visase chiar la „bunul" Dumnezeu sau la un stăpân binevoitor şi la un judecător drept; îşi imaginase că un „legământ" este o chestiune de justiţie, iar partenerul unui contract poate să stăruie asupra unui drept care i-a fost acordat; Dumnezeu este într-adevăr credincios sau cel puţin drept şi, aşa cum se poate presupune pornind de la Decalog, are respect pentru anume valori etice sau se simte cel puţin dator faţă de propriul său punct de vedere juridic. Spre oroarea sa, a văzut însă că Jahve nu numai că nu e un om, ci într-un anume sens e mai puţin decât un om, şi anume e ceea ce Jahve spune despre crocodil:

Tot ce este înalt se teme de el;
este un rege peste toate animalele mândre.[26]

25 *Loc. cit*. 42, 3–6.
26 *Loc. cit*. 41, 25. [Am tradus după textul german — *N. t.*]

600 Nonconștiența are o natură animalică. Ca toți zeii vechi, și Jahve își are simbolismul lui animalic, și anume influențat în mod evident de figurile cu mult mai vechi ale zeilor teriomorfi din Egipt, în special de acelea ale lui Horus și ale celor patru fii ai săi. Dintre cele patru animale ale lui Jahve, doar unul are chip uman. Acesta este probabil Satana, nașul omului spiritual. Viziunea lui Iezechiel îi atribuie zeului animalic trei sferturi natură animalică și doar un sfert natură umană, în vreme ce Dumnezeul „de sus", anume cel de deasupra tronului de safir, doar seamănă cu un om.[27] Acest simbolism explică atitudinea intolerabilă — din punct de vedere omenesc — a lui Jahve. Este purtarea unei făpturi precumpănitor inconștiente care nu poate fi judecată cu criterii morale: Jahve este un *fenomen*, iar „nu un om"[28].

601 S-ar putea presupune, fără dificultăți serioase, un astfel de sens în alocuțiunea lui Iov. În orice caz, bine că, în fine, Jahve s-a potolit. Măsura terapeutică a acceptării fără rezistență s-a adeverit încă o dată. Oricum, Jahve este încă puțin nervos în legătură cu prietenii lui Iov: ar putea la urma urmei să nu-l vorbească de bine.[29] Proiecția îndoielii se extinde deci — comic, trebuie spus — și asupra acestor bărbați cumsecade și cam filistini, ca și cum Dumnezeu ar ști ce anume depinde de felul în care gândesc ei. Dar faptul că acești oameni pot gândi, iar pe deasupra pot gândi despre el, este iritant și neliniștitor și trebuie cumva împiedicat. Seamănă cam prea mult cu lucrurile pe care le produce adesea brusc fiul său hoinar și care îl ating atât de neplăcut în punctul său nevralgic. De câte ori n-a trebuit să regrete izbucnirile lui necugetate!

27 [*Iezechiel* 1, 25 și urm.]

28 [*Iov*, 9, 32.] Presupunerea naivă după care creatorul lumii este o ființă conștientă trebuie socotită un prejudiciu cu consecințe grave, căci a prilejuit ulterior dislocări logice incredibile. Astfel, bunăoară, absurditatea acelei *privatio boni* n-ar fi fost niciodată necesară dacă n-ar fi existat supoziția după care conștiența (*Bewußtheit*) unui Dumnezeu bun n-ar putea produce fapte rele. În schimb, nonconștiența (*Unbewußtheit*) divină și lipsa de reflecție fac cu putință o concepție care dispensează acțiunea lui Dumnezeu de judecata morală și nu lasă să se ajungă la conflict între bunătate și bestialitate.

29 [*Loc. cit*. 42, 7.]

Cu greu ne putem sustrage impresiei că omniscienţa se apropie 602
treptat de o realizare şi este ameninţată de o intuiţie împresurată de spaime de autodistrugere. Declaraţia finală a lui Iov este — din fericire — în aşa fel formulată, încât se poate presupune cu destulă certitudine că incidentul a fost definitiv închis pentru participanţi.

Noi, corul comentând marea tragedie care nu şi-a pierdut în 603
nicio epocă vitalitatea, simţim că lucrurile nu stau chiar aşa. Pentru sensibilitatea noastră modernă nu pare deloc evident că, prin plecăciunea adâncă a lui Iov în faţa atotputerniciei prezenţei divine şi prin tăcerea lui înţeleaptă, s-ar fi dat un răspuns real la întrebarea ridicată de renghiul lui Satana în rămăşagul cu Dumnezeu. Iov a răspuns mai puţin decât a reacţionat adecvat şi a dovedit o remarcabilă stăpânire de sine: dar un răspuns inechivoc rămâne încă de dat.

Ce este — spre a numi lucrul cel mai la îndemână — cu ne- 604
dreptatea morală suferită de Iov? Sau este oare omul în faţa lui Jahve atât de neînsemnat, încât nu i se poate face nici măcar o nedreptate morală? Asta ar contrazice faptul că omul este dorit de Jahve şi că pentru el este o problemă dacă oamenii îl vorbesc de „bine". Ţine la loialitatea lui Iov şi-i pasă atât de mult de ea, încât nu se dă înapoi de la nimic ca să-şi poată face testul. Această atitudine îi conferă omului o greutate aproape divină, căci ce altceva mai există pe lume care să poată însemna ceva pentru cel care are tot? Purtarea ambivalentă a lui Jahve care, pe de-o parte, striveşte nepăsător fericirea şi viaţa umană, pe de alta, trebuie să-l aibă pe om drept partener, îl pune pe acesta într-o situaţie de-a dreptul imposibilă: pe de-o parte Jahve se comportă iraţional, pe modelul catastrofelor naturale şi al altor fenomene imprevizibile, pe de alta, vrea să fie iubit, cinstit, adorat şi lăudat ca drept. Reacţionează cu susceptibilitate la orice cuvânt, cât de mic, care lasă să se întrevadă fie şi cea mai vagă critică, în vreme ce puţin îi pasă de propriul său cod moral, atunci când faptele lui se ciocnesc de articolele acestuia.

Unui astfel de dumnezeu, omul i se poate supune doar cu spaimă 605
şi cutremurare, şi el încearcă să-l îmbuneze pe stăpânitorul absolut cu laude masive şi ascultare ostentativă. Pentru sensibilitatea

modernă, o relație de încredere este, în aceste condiții, complet exclusă. O *satisfacție morală* nu e de așteptat din partea unei asemenea ființe naturale inconștiente, totuși Iov a avut parte de ea, firește fără intenția lui Jahve și poate fără știința lui Iov, după cum însă ar vrea poetul să ne dea de înțeles. Alocuțiunile lui Jahve au scopul, ce-i drept, nechibzuit, dar nu mai puțin transparent, de a-i prezenta omului forța brutală, colosală a Demiurgului: „Iată, asta sunt eu, Creatorul tuturor forțelor invincibile, nelegiuite, din natură, care nu se supun niciunor legi etice, și sunt, de asemenea, o forță amorală a naturii, o personalitate pur fenomenală, care nu-și poate vedea propriul spate."

606 Aceasta ar putea fi cel puțin o satisfacție morală de mare anvergură pentru Iov, căci prin această declarație omul este ridicat, în ciuda neputinței sale, la rangul de judecător al divinității. Nu știm dacă Iov și-a dat seama de asta. Știm însă din numeroasele comentarii la Iov că toate secolele ulterioare au trecut cu vederea faptul că un fel de μοῖρα sau o δίκη stăpânește peste Jahve, determinându-l să se trădeze în asemenea măsură. Oricine îndrăznește poate să vadă cum Jahve îl înalță fără să vrea pe Iov, înjosindu-l în praf. El se condamnă astfel pe sine și-i oferă omului acea satisfacție care ne lipsește atât de dureros în *Cartea lui Iov*.

607 Poetul acestei drame a dat o probă de discreție magistrală, lăsând să cadă cortina în clipa în care eroul său, prosternându-se în fața majestății divine, proclamă recunoașterea necondiționată a ἀπόφασις μεγάλη a Demiurgului. *Nu trebuia să rămână nicio altă impresie*. Prea multe lucruri erau în joc: un scandal neobișnuit ar fi amenințat să se declanșeze în metafizică, cu urmări posibil pustiitoare, și nimeni nu avea la îndemână o formulă salvatoare care să ferească de o catastrofă noțiunea monoteistă de Dumnezeu. Rațiunea critică a unui grec ar fi putut lesne, încă de pe atunci, să preia și să valorifice în defavoarea lui Jahve (ceea ce s-a și întâmplat mult mai târziu)[30] această nouă achiziție biografică, spre a-i pregăti acestuia o soartă ca aceea care le era pe-atunci hărăzită zeilor greci. O relativizare însă era pur și simplu de negândit în acele timpuri, ca și în următoarele două milenii.

30 [Cf. Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, par. 350 și urm.; apoi *Aion* (GW IX/2, par. 128 și urm.).]

Spiritul inconştient al omului vede corect, chiar dacă raţiunea conştientă este oarbă şi neputincioasă: drama s-a încheiat pentru totdeauna, natura dublă a lui Jahve a devenit evidentă şi cineva sau ceva a văzut-o şi a înregistrat-o. O asemenea revelaţie, fie că a ajuns sau nu la conştiinţa oamenilor, nu a putut rămâne fără urmări. 608

3.

Înainte de a ne ocupa de felul în care germenele neliniştii s-a dezvoltat mai departe, să ne reîntoarcem privirea în timp, la epoca în care a fost elaborată *Cartea lui Iov*. Din păcate, datarea e nesigură. E de presupus că a fost scrisă între 600 şi 300 î.Chr., deci nu prea departe în timp de aşa-numitele *Proverbe ale lui Solomon* (sec. IV–III). În acestea din urmă găsim simptomul unei influenţe greceşti, ajunsă în zona iudaică prin Asia Mică, dacă s-a exercitat mai devreme, sau prin Alexandria, dacă s-a exercitat mai târziu. Este aici ideea de Σοφία, sau de *sapientia Dei*, o *pneuma de natură feminină*, coeternă, mai mult sau mai puţin ipostaziată, preexistentă Creaţiei: 609

Domnul m-a zidit început al căilor Sale, pentru lucrările Sale,
înaintea veacului m-a pus temelie întru început;
înainte de a face pământul şi înainte de a face adâncurile,
înainte să ţâşnească izvoarele apelor.
.....
Când pregătea cerul, eu eram lângă El,
.....
şi făcea temelii trainice pământului,
eram lângă El, într-un cuget —
eu eram aceea în care El se bucura.
Zi de zi mă desfătam în faţa Lui în toată vremea,
când El se bucura după ce a desăvârşit lumea
şi se bucura întru fiii oamenilor.[31]

31 *Proverbele* 8, 22–31.

610 Această Sophia, care are deja aceleaşi calităţi ca Logosul lui Ioan, e apropiată, pe de-o parte de *hohma* ebraică, pe de altă parte, trece atât de mult dincolo de ea, încât nu putem să nu ne gândim la *shakti* a hinduşilor. Relaţii cu India existau pe-atunci (epoca ptolemaică). Un alt izvor al Sophiei (Înţelepciunea) este colecţia de proverbe *Înţelepciunea lui Iisus Sirah* (elaborată prin 200). Înţelepciunea vorbeşte despre ea însăşi:

> Eu din gura Celui Preaînalt am ieşit
> şi ca un abur am acoperit pământul.
> Întru cele înalte m-am sălăşluit
> şi tronul meu — în stâlp de nor.
> Eu singură am înconjurat crugul cerului
> şi în adâncul genunilor am umblat.
> În valurile mării şi pe întreg pământul,
> la toate popoarele şi neamurile am ajuns stăpână.
> .....
> Mai înainte de veac, la început, El m-a creat
> şi până în veac nu mă voi sfârşi.
> În cortul cel sfânt înaintea Lui am slujit şi astfel m-am statornicit în Sion.
> În cetatea iubită mi-a dat şi loc de odihnă,
> şi în Ierusalim e cârmuirea mea.
> .....
> Ca un cedru din Liban m-am înălţat
> şi ca un chiparos în Munţii Hermonului.
> Ca un palmier din En-Gadi m-am înălţat,
> ca un răsad de trandafir în Ierihon
> ca un măslin arătos pe câmpie
> şi ca un platan m-am înălţat.
> Ca scorţişoara şi acantul înmiresmat am răspândit mireasmă
> şi ca smirna aleasă am răspândit parfum.
> .....
> Eu ca un terebint mi-am întins ramurile,
> iar ramurile mele sunt ramuri de slavă şi har.
> Eu ca o vie am odrăslit farmec

şi florile mele sunt rodul slavei şi bogăţiei.
Eu sunt maica iubirii frumoase, a temerii [de Domnul],
a cunoaşterii şi a speranţei sfinte.
De aceea sunt dăruită tuturor fiilor mei,
eu cea veşnică, celor aleşi de El.[32]

Merită să privim mai îndeaproape acest text. Înţelepciunea se 611
desemnează pe sine drept Logos, drept cuvânt al lui Dumnezeu. Ca *ruah*, ca spirit al lui Dumnezeu, ea a incubat la început adâncul. Are tronul, ca şi Dumnezeu, în cer. Ca pneuma cosmogonică penetrează cerul şi Pământul şi toate creaturile. Ei îi corespunde, în toate privinţele, Logosul din *Ioan* 1. Vom vedea în ce măsură această relaţie e importantă şi în privinţa conţinutului.

Ea este numenul feminin al metropolei prin excelenţă, al ora- 612
şului-mamă, Ierusalim. Este iubita-mamă, o copie după Ishtar, zeiţa păgână a cetăţii-mamă. Fapt confirmat de compararea detaliată a Înţelepciunii cu copaci, precum cedrul, palmierul, terebintul, măslinul, chiparosul etc. Toţi aceşti copaci sunt din vremuri îndepărtate simboluri ale zeiţei iubirii şi ale zeiţei-mamă. Alături de altarul ei, pe înălţimi, se afla un copac sfânt. În Vechiul Testament stejarii şi terebinţii erau copaci oraculari. Dumnezeu sau îngerii apăreau în sau lângă copaci. David consulta un dud ca oracol.[33] De asemenea, copacul îl reprezenta (în Babilon) pe Tammuz, iubitul-fiu, tot aşa ca şi pe Osiris, Adonis, Attis şi Dionysos, toţi zeii morţi prematur ai Orientului Apropiat. Toate aceste atribute simbolice apar şi în *Cântarea Cântărilor*, unde îi caracterizează atât pe *sponsus*, cât şi pe *sponsa*. Viţa-de-vie, strugurele, floarea de viţă-de-vie, via joacă un rol considerabil. Iubitul este ca un măr. De pe culmi (locurile de cult ale zeiţei), din vizuinele leilor şi ale panterelor, trebuie să coboare iubita[34]; „mlădiţele" ei sunt „livadă cu rod, cipru cu nard, nard şi şofran, trestie şi scorţişoară, cu toţi pomii Libanului, smirnă şi aloe cu cele mai bune

32 *Înţelepciunea lui Iisus Sirah* 24, 3–18.

33 [2 *Regi* 5, 23 şi urm. (În LXX, se vorbeşte de „Dumbrava Plângerii", iar în notă se trimite la textul masoretic, unde apar „copaci de balsam, sâmbovine", în Bibl.S. e „dumbrava murelor", toate locuri oraculare. — *N. t.*)]

34 [*Cântarea Cântărilor* 4, 8 .]

miresme“[35]. Din mâinile ei picură smirnă.[36] (Adonis s-a născut din smirnă!) Ca și Duhul Sfânt, Înțelepciunea e dăruită tuturor aleșilor, o idee pe care o va relua mai târziu învățătura despre Paraclet.

613 Natura penumatică a Sophiei, ca și caracterul ei de Maya, plăsmuitoare de lumi, apare și mai clar în apocriful tardiv, *Înțelepciunea lui Solomon* (100–50 î.Cr.): „Căci duh iubitor de oameni este înțelepciunea.“[37] Înțelepciunea este „făuritoarea ființelor“.[38] „Cu adevărat se află în ea duh cugetător, sfânt“ (πνευμα νοερον αγιον), „suflarea (ατμις) puterii lui Dumnezeu“, „revărsarea (απορροια) limpede a slavei Celui Atotputernic“, o „rază a luminii nepieritoare și oglindă fără pată a lucrării lui Dumnezeu“[39], o ființă subtilă care traversează toate lucrurile. Ea se află în relație strânsă (συμβίωσιν... ἔχουσα) cu Dumnezeu, iar stăpânul universului (πάντων δεσπότης) o iubește.[40] „Cine e, mai mult decât [înțelepciunea], făuritoarea ființelor?“[41] Ea este trimisă de cer și de tronul slavei ca un „duh sfânt“.[42] Ca un psihopomp călăuzește spre Dumnezeu și asigură nemurirea.[43]

614 *Înțelepciunea lui Solomon* este emfatică cu privire la dreptatea lui Dumnezeu și se aventurează, desigur nu fără intenții pragmatice, pe o ramură foarte subțire: „Căci dreptatea este nemuritoare, [iar nedreptatea aduce moarte].“[44] Cei nedrepți și nelegiuiți însă spun:

> Să-l asuprim pe săracul cel drept,
> .....
> Forța noastră să fie legea dreptății
> căci ce e slab se vădește a fi fără folos;

35 [*Loc. cit.* 4, 13–14.]
36 [*Loc. cit.* 5, 5.]
37 *Înțelepciunea lui Solomon* 1, 6. (LXX: Φιλάνωρωπον πνεῦμα σοφία. Idem 7, 23.)
38 *Loc. cit.* 7, 22. (LXX: πάντων τεχνίτις.)
39 *Loc. cit.* 7, 22–6.
40 *Loc. cit.* 8, 3.
41 *Loc. cit.* 8, 6.
42 *Loc. cit.* 9, 10 și 17.
43 *Loc. cit.* 6, 19 și 8, 13
44 *Loc. cit.* 1, 15. [Partea a doua a versetului, în paranteze drepte, este reprodusă după Bib.S., omisă fiind din LXX ca probabilă adăugire latină (pp. 173–174) — *N. t.*]

să-i întindem o cursă celui drept, fiindcă ne stinghereşte
.....
ne ocărăşte pentru păcatele noastre
şi ne învinuieşte de păcate faţă de învăţătura noastră.
Se făleşte că are cunoaşterea lui Dumnezeu
şi se numeşte pe sine copil al Domnului.
Ajuns-a pentru noi osândă a gândurilor noastre:
.....
Prin batjocură şi prin caznă să-l cercetăm,
ca să-i cunoaştem blândeţea
şi să-i punem la încercare răbdarea.[45]

Unde am citit puţin mai înainte: „Atunci Domnul a zis către diavol: Ai luat seama aşadar la slujitorul Meu, Iov, că nu este niciunul ca el pe pământ, om fără de răutate, adevărat, fără cusur, cinstitor de Dumnezeu [şi] ţinându-se departe de orice rău? Şi tot nu are pic de răutate. Iar tu degeaba mi-ai spus să-i prăpădesc avutul!“[46]? „[Mai] bună este înţelepciunea decât puterea“, zice *Ecleziastul*.[47] 615

Înţelepciunea lui Solomon atinge punctul nevralgic, fireşte nu din simplă nebăgare de seamă şi inconştienţă, ci dintr-un motiv mai adânc, care s-ar înţelege mai bine, dacă am izbuti să arătăm în ce relaţie se află *Iov* cu schimbarea, apropiată în timp, a statutului lui Jahve, respectiv cu apariţia Sophiei. Şi nu e vorba în acest caz de o reflecţie de istorie literară, ci mai degrabă de soarta lui Jahve, care îl afectează pe om. Ştim din vechile scrieri că drama divină se desfăşoară între Dumnezeu, ca *dynamis* masculină, şi poporul său, care îi este încredinţat ca o femeie, asupra fidelităţii căreia veghează gelos. Un caz individual reprezintă Iov, a cărui credinţă e pusă la o neîndurătoare încercare. Uimitor cât de uşor, spuneam mai sus, cedează Jahve la uneltirile lui Satana. Dacă e adevărat că are deplină încredere în Iov, nimic nu ar fi mai logic decât să-l apere pe acesta şi, în schimb, să-l demaşte pe calomniatorul răuvoitor şi să-l pună să plătească pentru 616

45 *Loc. cit*. 2, 10–19.
46 *Iov* 2, 3.
47 *Ecleziastul* 9, 18.

defăimarea slujitorului său credincios. Dar Jahve nu se gândește la asta, nu se gândește nici mai târziu, după ce nevinovăția lui Iov se adevărește. Nu auzim nimic despre o mustrare sau dezaprobare a lui Satana. Motiv pentru care nu ne putem îndoi de conivența lui Jahve cu el. Disponibilitatea de a-l lăsa pe Iov în seama agresiunii ucigașe a lui Satana dovedește că Jahve se îndoiește de Iov, căci își proiectează propria tendință spre neloialitate asupra unui țap ispășitor. Apare de aceea bănuiala că Jahve s-ar pregăti să relaxeze legătura matrimonială cu Israelul, dar își ascunde sieși această intenție. Necredința vag presimțită pe undeva îl determină ca, prin Satana, să-l caute pe necredincios, și îl găsește în persoana celui mai credincios dintre credincioși, care de-acum încolo e supus unei proceduri criminale de anvergură. Jahve a devenit nesigur pe propria lui credință.

617 Concomitent, sau ceva mai târziu, se află ce s-a întâmplat: Jahve și-a amintit de o ființă feminină care nu-i este mai puțin plăcută decât omul, o prietenă și tovarășă de joacă de la începutul lumii, primul născut dintre toate făpturile create de el, reflex fără pată al slavei sale din veșnicii și făuritoare a creației, mai apropiată și mai familiară inimii sale decât descendenții târzii ai *protoplast*-ului, ai omului primordial, creat într-o a doua fază și pecetluit cu imaginea lui Dumnezeu. Este desigur o *dura necessitas* care constituie motivul acestei *anamnesis* a Sophiei: lucrurile nu mai puteau merge în continuare ca până acum; Dumnezeul „drept" nu mai putea săvârși nedreptăți și „atotștiutorul" nu se mai putea purta ca un om naiv și nesocotit. Autoreflecția devine o necesitate imperioasă și în acest scop are nevoie de Înțelepciune: Jahve trebuie să-și amintească de știința sa absolută. Căci dacă Iov îl cunoaște pe Dumnezeu, atunci și Dumnezeu trebuie să se cunoască pe sine. Nu se putea ca natura dublă a lui Jahve să fie de notorietate publică și doar lui însuși să-i rămână ascunsă. Cine îl cunoaște pe Dumnezeu acționează asupra lui. Eșuarea încercării de a-l distruge pe Iov l-a schimbat pe Jahve.

618 Vom încerca acum să reconstituim, pe baza sugestiilor din Scriptură, ceea ce urmează după transformarea lui Dumnezeu. În acest scop trebuie să ne întoarcem la epoca primordială a genezei, și anume la omul primordial *ante lapsum*. În calitate de Adam, acesta a

scos-o pe Eva, corespondentul său feminin, din propria coastă, cu ajutorul Creatorului, tot aşa cum acesta l-a făcut din materia primordială pe Adam cel hermafrodit şi odată cu el partea de omenire asemănătoare lui Dumnezeu, anume poporul Israel şi alţi descendenţi din Adam.[48] Ca urmare a unei corespondenţe secrete, trebuia ca primul fiu al lui Adam (la fel ca Satana) să fie un răufăcător şi un ucigaş în faţa lui Dumnezeu, împrejurare prin care se repetă pe pământ prologul din cer. Nu e greu de presupus că aici rezidă motivul mai adânc care îl determină pe Jahve să-i acorde o protecţie specială rătăcitului Cain, o copie fidelă, în miniatură, a lui Satana. Despre un model al lui Abel, mort prematur, mai drag lui Dumnezeu decât Cain, agricultorul progresist (şi de aceea instruit probabil de un înger al lui Satana), n-am auzit nimic. Poate să fi fost un alt fiu al lui Dumnezeu, având o natură mai conservatoare decât Satana; nu un vântură-lume, preocupat de gânduri noi şi sumbre, ci legat prin dragoste filială de Tatăl, nenutrind decât ideile paterne şi zăbovind în cercul intim al economiei cereşti. De aceea chipul său pământesc poate atât de repede „să fugă de lumea cea rea", spre a vorbi în termenii *Înţelepciunii lui Solomon*, şi să se întoarcă la Tatăl, în vreme ce Cain trebuie să îndure în cursul existenţei pământeşti blestemul, pe de-o parte, al progresivităţii, pe de alta al inferiorităţii sale morale.

Dacă strămoşul Adam este imaginea Creatorului, fiul său Cain este 619
cu siguranţă imaginea lui Satana, fiul lui Dumnezeu, şi de aceea pare întemeiată presupunerea că şi Abel are un corespondent ἐν ὑπερουραϕίῳ τόπῳ (într-un loc supraceresc). Primele incidente problematice care au avut loc chiar de la început, în cadrul unei creaţii aparent fericite şi satisfăcătoare, respectiv păcatul ancestral şi fratricidul, ne fac atenţi asupra faptului — pe care trebuie să-l admitem — că situaţia iniţială, când duhul lui Dumnezeu clocea abisul pustiu, nu ne permitea să aşteptăm un rezultat absolut perfect. Apoi Creatorul, care altminteri a considerat bună fiecare zi a operei sale, a renunţat să dea o notă bună la ceea ce s-a petrecut luni. El n-a spus pur şi simplu nimic; o împrejurare care favorizează un

48 [În ce priveşte partea de omenire neasemănătoare lui Dumnezeu, provenind probabil din antropoizii din vremea preadamică, vezi mai sus par. 576.]

„argumentum ex silentio!“ Ceea ce s-a petrecut în acea zi a fost separarea definitivă a apelor de sus de cele de jos prin tăria dintre ele. E clar că acest dualism inevitabil n-a putut pe-atunci, cum n-a putut nici mai târziu, să se adapteze concepției monoteiste, fiindcă trimite la o scindare metafizică. Această sciziune a trebuit de-a lungul mileniilor, așa cum știm din istorie, să fie necontenit cârpită, ascunsă sau chiar negată. Cu toate astea, ea s-a manifestat încă de la început, din Paradis, prin aceea că lui Dumnezeu, contrar programului său de a-l face pe om în ultima zi a creației ca ființa cea mai inteligentă și ca stăpân al tuturor făpturilor, i-a scăpat o curioasă inconsecvență sau a strecurat-o pe furiș, anume a făcut șarpele care s-a dovedit substanțial mai inteligent și mai conștient decât Adam și, pe deasupra, a apărut înaintea acestuia. Nu e de presupus ca Jahve să-și fi jucat singur un astfel de renghi; în schimb, mult mai probabil e că aici a fost amestecat fiul său, Satana. Acesta e un scamator și un sabotor, căruia îi place să provoace incidente supărătoare. Jahve a creat, ce-i drept, reptilele înaintea lui Adam, dar acelea erau șerpii obișnuiți, lipsiți total de inteligență, dintre care Satana și-a ales un șarpe de copac spre a se strecura în forma lui. De-atunci umblă zvonul că șarpele este τὸ πνευματικώτατον ζῷον (animalul cel mai spiritual).[49] Apoi el devine simbolul preferat pentru νοῦς (spirit, minte), primește onoruri înalte și i se îngăduie să-l simbolizeze chiar pe cel de-al doilea fiu al lui Dumnezeu, căci acesta este considerat *Logosul* (frecvent identificat cu *nous*) care mântuiește lumea. O legendă târzie ne spune că șarpele din Paradis a fost *Lilith*, prima soție a lui Adam, cu care acesta i-a zămislit pe demoni. Această legendă presupune de asemenea un truc, care nu a fost în intenția Demiurgului. Scriptura nu o cunoaște decât pe Eva, ca soție legitimă. Curios rămâne însă faptul că omul primordial, cel care reprezintă imaginea lui Dumnezeu, are și el, potrivit tradiției, două femei ca și prototipul său ceresc. După cum acesta este legat de femeia Israel, dar are din veșnicie o pneuma feminină ca însoțitoare apropiată, tot astfel Adam o are mai întâi drept femeie pe Lilith (fiica sau emanația lui Satana), corespunzând (satanic) Sophiei. Eva însă corespunde poporului Israel. Nu știm, firește,

49 Opinie care apare la PHILO IUDAEUS.

de ce s-a zvonit atât de târziu că *ruah Elohim*, „spiritul lui Dumnezeu" nu este doar feminin, ci şi relativ autonom faţă de Dumnezeu, şi că mult înainte de căsnicia cu Israel, a existat o relaţie a lui Jahve cu Sophia. De asemenea, nu ştim din ce motiv în tradiţia mai veche s-a pierdut cunoştinţa despre această primă alianţă. De altfel, tot foarte târziu s-a auzit şi despre relaţia îndoielnică dintre Adam şi Lilith. Tot aşa nu ştim dacă Eva a fost mai târziu pentru Adam o soţie la fel de incomodă precum a fost pentru Jahve poporul care a flirtat necontenit cu necredinţa. În orice caz, pentru primii părinţi viaţa de familie nu a însemnat doar bucurie: primii lor fii reprezintă tipul perechii de fraţi ostili, căci pe-atunci mai exista, se pare, obiceiul de a conferi realitate unor motive mitologice. (Astăzi un astfel de lucru e resimţit ca respingător şi de aceea e negat când se iveşte.) Părinţii îşi pot împărţi ereditatea apăsătoare: Adam trebuie doar să se gândească la prinţesa lui demonică, iar Eva nu trebuie să uite că a fost prima care s-a lăsat ademenită de şarpe. Ca şi păcatul ancestral, intermezzo-ul Cain–Abel nu apare pe lista de excelenţă a obiectelor create. Putem trage această concluzie deoarece Jahve nu pare informat în prealabil de pomenitele incidente. Precum mai târziu, există şi aici bănuiala că din omniscienţă nu se pot trage concluzii, adică Jahve nu se concentează pe ştiinţa sa totală şi, drept urmare, e surprins de rezultat. Acest fenomen se poate observa şi la oameni, anume acolo unde aceştia nu-şi refuză plăcerea propriilor emoţii. Se poate admite că un acces de furie sau o stare de tristeţe îşi au farmecul lor ascuns. Dacă lucrurile ar sta altminteri, cei mai mulţi oameni ar fi ceva mai înţelepţi.

Din această perspectivă suntem poate în măsură să înţelegem ceva 620
mai bine ce s-a întâmplat cu Iov. În starea pleromică sau în starea *Bardo*[50] (cum o numesc tibetanii) domneşte, ce-i drept, un joc cosmic desăvârşit, dar odată cu creaţia, respectiv cu trecerea lumii în procese distincte în spaţiu şi timp, evenimentele încep să se frece şi să se ciocnească unele de altele. Acoperit şi protejat de tivul hainei părinteşti, Satana aşază când aici, când dincolo accente false, iar în altă privinţă corecte, creând complicaţii aparent neprevăzute în planul Creatorului,

50 [Cf. comentariul lui JUNG la *Bardo Thödol*, par. 831 şi urm. ale acestei cărţi.]

și de aceea surprinzătoare. În vreme ce creatura inconștientă, precum animalele, plantele și cristalele, funcționează, din câte știm, satisfăcător, cu omul lucrurile merg cumva permanent strâmb. Pentru început conștiința lui este, ce-i drept, doar imperceptibil mai sus decât aceea a animalelor, motiv pentru care și libertatea de voință se manifestă la el extrem de limitat. Dar Satana se interesează de el și experimentează cu el în felul său, îl ademenește spre lucruri nepotrivite, iar îngerii săi îl învață științe și arte care până atunci erau rezervate desăvârșirii pleromei. (Satana ar fi meritat încă de-atunci numele de „Lucifer"!) Extravaganțele ciudate, neprevăzute ale oamenilor stârnesc afectele lui Jahve și-l implică astfel în propria creație. Intervențiile divine devin necesități stringente. Dar, în mod supărător, ele nu au decât un succes efemer, nici măcar pedeapsa draconică a înecării tuturor ființelor vii (cu excepția celor aleși), căreia, după concepția bătrânului Johann Jakob Scheuchzer, nu i-au scăpat nici peștii (așa cum arată petrefactele), nu are un efect de durată. Creația rămâne, ca și înainte, contaminată. În mod ciudat, Jahve caută necontenit cauza în oameni, care aparent refuză să asculte, niciodată în fiul său Satana, părintele tuturor scamatorilor. Această orientare incorectă nu poate decât accentua natura deja iritabilă a lui Jahve, așa încât oamenii ajung să considere frica de Dumnezeu un principiu general și chiar începutul oricărei înțelepciuni. În vreme ce oamenii, supunându-se acestei discipline dure, se pregătesc să-și lărgească conștiința prin dobândirea unei anumite înțelepciuni, adică pentru început a unei atitudini prudente sau chibzuite[51], dezvoltarea istorică arată clar că Jahve pierduse din vedere, încă din zilele Creației, coexistența sa pleromică cu Sophia. Locul ei este luat de alianța cu poporul ales, care e astfel împins într-un rol feminin. „Poporul" de-atunci consta dintr-o societate patriarhală masculină, în care femeia avea doar o importanță secundară. Căsnicia lui Dumnezeu cu Israelul era de aceea o chestiune esențialmente masculină ca, bunăoară, întemeierea (aproape contemporană) a polis-urilor grecești. Inferioritatea femeilor era un lucru hotărât. Femeia era considerată

51 Cf. φρονίμως în pilda despre economul necredincios [*Luca* 16,8].

mai imperfectă decât bărbatul, după cum arată şi predispoziţia Evei de a da ascultare intrigilor şarpelui din Paradis. *Perfecţiunea* este un deziderat masculin, în vreme ce femeia aspiră, prin natura ei, la *completitudine*. Într-adevăr, bărbatul suportă şi azi mai bine, şi vreme mai îndelungată, o perfecţiune relativă, în vreme ce, de regulă, ea nu-i priește femeii, ba îi poate chiar dăuna. Dacă femeia tinde spre perfecţiune, uită de rolul ei întregitor, anume de rolul completitudinii, care în sine este imperfect, dar constituie pandantul necesar al perfecţiunii. Căci după cum completitudinea e întotdeauna imperfectă, tot aşa şi perfecţiunea e întotdeauna incompletă şi reprezintă un stadiu final care e fără speranţă steril. „Ex perfecto nihil fit" [„Din perfecţiune nu iese nimic"], spun vechii maeştri, în vreme ce lucrul imperfect poartă în sine germenii ameliorării viitoare. Perfecţionismul se termină întotdeauna într-o înfundătură, în timp ce completitudinea singură e lipsită de valorile selective.

Căsnicia cu Israelul are la bază proiectul perfecţionist al lui Jahve. 621
Astfel este exclusă acea relaţie pe care am putea-o numi „eros". Lipsa erosului, adică a relaţiei valorice, apare limpede în Iov: superba paradigmă a Creaţiei este nu omul — de reţinut! —, ci un monstru. Jahve nu are eros, nu are o relaţie propriu-zisă cu omul, ci doar una care poate fi de folos scopului său. Ceea ce însă nu-l împiedică să fie gelos şi suspicios ca oricare alt soţ, dar el nu-l are în vedere pe om, ci îşi are în vedere propriul proiect.

Fidelitatea poporului devine cu atât mai importantă cu cât Jahve 622
uită mai mult de Înţelepciune. Dar poporul cade repetat în infidelitate, în ciuda numeroaselor dovezi de favoare pe care i le dă. Această atitudine nu atenuează, fireşte, gelozia şi suspiciunea lui Jahve, de aceea insinuarea lui Satana, atunci când picură în urechea paternă îndoiala cu privire la credinţa lui Iov, cade pe un teren fertil. Deşi e convins de credinţa acestuia din urmă, Jahve îşi dă acordul fără să ezite pentru cele mai rele torturi. Simţim aici, mai mult ca oriunde, faptul că lipseşte iubirea de oameni a Sophiei. Iov însuşi tânjeşte deja după Înţelepciunea de negăsit.[52]

52 [*Iov* 28, 12: „Dar înţelepciunea unde s-a aflat?"] Dacă acest pasaj este sau nu o interpolare târzie nu schimbă cu nimic situaţia.

623 Iov marchează punctul culminant al acestei evoluții nefericite. El prezintă paradigma unei idei care se maturizase pe-atunci, o idee primejdioasă care pretinde mult din partea înțelepciunii zeilor și a oamenilor. Iov este, ce-i drept, conștient de această pretenție, dar știe evident prea puțin despre Sophia cea coeternă cu Dumnezeu. Deoarece se simt lăsați în voia actelor arbitrare ale lui Jahve, oamenii au nevoie de Înțelepciune, nu însă și Jahve, căruia până acum nu i s-a opus nimic altceva decât nimicnicia omului. Odată cu drama lui Iov, lucrurile se schimbă din temelie. În acest caz, Jahve s-a ciocnit de omul neclintit, care ține la dreptatea lui până în clipa în care e silit să cedeze forței brutale. Iov a văzut fața lui Dumnezeu și scindarea lui inconștientă. Dumnezeu a fost cunoscut, iar această cunoaștere a lucrat nu doar în Jahve, ci și, mai departe, în oameni, și astfel oamenii ultimelor secole de dinainte de Christos sunt aceia care, sub atingerea ușoară a Sophiei preexistente, compensându-l pe Jahve și compensând atitudinea lui Jahve, au săvârșit totodată anamneza Înțelepciunii. Personificată în mare măsură și adeverindu-și astfel autonomia, Înțelepciunea li s-a revelat ca ajutor prietenos și ca apărător împotriva lui Jahve și le-a arătat aspectul luminos, bun, drept și vrednic de iubire al Dumnezeului lor.

624 Pe atunci când împărăția lui Satana compromitea Paradisul, plănuit să fie desăvârșit, Jahve i-a alungat pe Adam și pe Eva, pe care îi crease ca pe o imagine a ființei sale masculine și, respectiv, a emanației sale feminine, în lumea extraparadisiacă a cojilor sau lumea intermediară. Nu este clar cât din Eva o reprezintă pe Sophia și cât din ea pe Lilith. Adam are în orice privință prioritate. Eva este secundară, fiind luată din trupul lui. De aceea ea vine în al doilea rând. Amintesc de acest detaliu din Geneză deoarece reapariția Sophiei în spațiul divin trimite la evenimentele viitoare ale Creației. Ea este „făcătoarea"; ea realizează gândurile lui Dumnezeu, dăruindu-le formă materială, ceea ce reprezintă în genere o prerogativă feminină. Coexistența ei cu Jahve semnifică eternul *hierosgamos*, din care sunt zămislite și născute lumi. O mare cotitură este iminentă: *Dumnezeu vrea să se reînnoiască în misterul nunții cerești* (așa cum au făcut dintotdeauna principalii zei egipteni) *și să devină om.* El folosește în acest

scop modelul egiptean al reîntrupării lui Dumnezeu în faraon, care, la rându-i, nu e decât imaginea eternului *hierosgamos* pleromic. Dar nu ar fi corect să presupunem că acest arhetip se repetă mecanic. După câte ştim, lucrurile nu se petrec niciodată aşa, situaţiile arhetipale revin doar cu anumite prilejuri. Adevărata cauză a înomenirii lui Jahve e de căutat în confruntarea sa cu Iov. Vom reveni mai jos pe îndelete la această problemă.

4.

După cum hotărârea de înomenire se foloseşte aparent de modelul 625
vechi egiptean, ne putem aştepta ca şi în desfăşurarea acestui proces unele detalii să urmeze anumite prefigurări. *Apropierea Sophiei semnifică o nouă creaţie*. De astă dată însă nu lumea urmează să se transforme, ci Dumnezeu vrea să-şi schimbe propria fiinţă. Omenirea nu va mai fi nimicită, ca înainte, ci va fi *salvată*. Recunoaştem în această hotărâre influenţa iubitoare de oameni a Sophiei: nu vor fi creaţi noi oameni, ci va fi creat unul singur, *Dumnezeul-om*. În acest scop trebuie aplicată o procedură inversă. Adam secundus masculin nu va mai ieşi primul din mâna Creatorului, ci va fi născut dintr-o fiinţă umană, o femeie. Deci prioritatea îi revine de astă dată celei de-a doua Eve, şi nu doar în sens temporal, ci şi substanţial. Cu referire la aşa-numita Proto-Evanghelie, cea de a doua Evă, menţionată în *Geneza* 3,15, corespunde cu „femeia şi sămânţa ei“*, care va „strivi capul“ şarpelui. După cum Adam e considerat iniţial hermafrodit, tot aşa „femeia şi sămânţa ei“ reprezintă o pereche de oameni, anume pe *Regina coelestis* şi Maică a lui Dumnezeu, de-o parte, pe fiul divin, care nu are tată uman, de altă parte. Astfel Maria, Fecioara, este aleasă ca vas curat pentru naşterea ce urmează să vină a lui Dumnezeu. Independenţa de bărbat este subliniată de virginitatea ei principială. Ea este o „fiică a lui Dumnezeu“ care, precum se va stabili ulterior

* Reprodus după Bibl.S. În LXX (*Geneza* 3, 16) e vorba de *seminţie*, nu de sămânţă. În notă (p. 61) sunt explicate diferitele lecţiuni şi inadvertenţe ale acestei sintagme — (*N. t.*)

dogmatic, este distinsă de privilegiul concepției imaculate și e astfel eliberată de păcatul ancestral. Apartenența ei la „status ante lapsum" e de aceea evidentă. Astfel se instituie un nou început. Imacularea divină a condiției ei arată limpede nu doar că Maria reprezintă o *imago Dei* într-o puritate neștirbită, ci și că, în calitate de mireasă a lui Dumnezeu, își încarnează prototipul, adică pe Sophia. Iubirea ei de oameni, subliniată detaliat în vechile documente, ne lasă să bănuim că în această recentă Creație, Jahve s-a lăsat în largă măsură influențat de Sophia. Căci Maria, cea „binecuvântată între femei", este o prietenă și o intercesoare a păcătoșilor, categorie în care intră toți oamenii. Asemenea Sophiei, ea e o *mediatrix* care călăuzește spre Dumnezeu și le asigură astfel oamenilor mântuirea prin nemurire. Înălțarea ei (*assumptio*) este modelul învierii în trup a oamenilor. În calitate de mireasă a lui Dumnezeu și de regină a cerului, ea a luat locul Sophiei veterotestamentare.

626 Remarcabile sunt măsurile preventive neobișnuite cu care este înconjurată configurarea Mariei: *conceptio immaculata*, extirpare a *macula peccati*, virginitate continuă. Maica Domnului este astfel asigurată împotriva renghiurilor Satanei. Din acest fapt se poate deduce că Jahve și-a consultat omniscienta, căci în ea există o cunoaștere clară a înclinațiilor perverse cărora li se dedică fiul întunecat al lui Dumnezeu. Maria trebuie neapărat protejată de influențele corupătoare ale acestuia. Consecința inevitabilă a acestor măsuri de protecție instituite este un fapt insuficient luat în calcul la evaluarea dogmatică a întrupării: eliberarea de păcatul ancestral o retrage pe Maria din umanitatea generală, a cărei caracteristică comună o reprezintă păcatul ancestral și nevoia de salvare. „Status ante lapsum" semnifică existența paradiziacă, adică pleromică și divină. Prin aplicarea unor măsuri speciale de protecție, Maria este ridicată la rangul unei zeițe și-și pierde astfel întreaga umanitate: ea își concepe copilul nu ca toate mamele, în păcat, motiv pentru care el nu va fi niciodată om, ci zeu. După câte știu eu cel puțin, nu s-a observat că astfel se pune sub semn de întrebare adevărata înomenire a lui Dumnezeu, respectiv faptul că ea a fost doar parțial realizată. *Ambii, mama și fiul, nu sunt oameni adevărați, ci zei*.

Această manifestare semnifică, ce-i drept, o înălţare a personalităţii 627
Mariei în sens masculin, apropiind-o de perfecţiunea lui Christos, dar totodată şi o ofensă adusă principiului feminin al imperfecţiunii, respectiv al completitudinii, micşorate prin perfecţionare până la un mic rest, care o mai deosebeşte pe Maria de Christos — „Phoebo propior lumina perdit“ [„Cel prea aproape de Soare îşi pierde luminile“]! Cu cât idealul feminin se îndreaptă mai mult în direcţia celui masculin, cu atât femeia pierde mai mult posibilitatea de a compensa aspiraţia masculină către perfecţiune, şi astfel apare o stare masculină ideală, ameninţată de enantiodromie. Dincolo de perfecţiune nu duce niciun drum în viitor, exceptând o întoarcere, adică un colaps al idealului, care ar fi putut fi evitat prin idealul feminin al completitudinii. Odată cu perfecţionismul lui Jahve, Vechiul Testament s-a prelungit în cel Nou, şi în ciuda recunoaşterii şi ridicării în rang a principiului feminin, acesta nu s-a impus în faţa dominaţiei patriarhale. Vom mai auzi deci de el.

5.

Primul fiu al strămoşilor noştri corupţi de Satana a fost nereuşit. 628
El era un *eidolon* al lui Satana, şi doar mezinul, Abel, era plăcut lui Dumnezeu. Imaginea lui Dumnezeu era deformată în Cain; în schimb, în Abel era semnificativ mai puţin tulbure. După cum primul Adam e gândit să fie o copie a lui Dumnezeu, tot astfel fiul reuşit al lui Dumnezeu, care reprezintă modelul lui Abel (despre care nu există, cum am văzut, niciun document), este o prefigurare a Dumnezeului-om. Despre ultimul ştim că, în calitate de Logos, este preexistent şi coetern, chiar ὁμοούσιος (de aceeaşi fiinţă), cu Dumnezeu. După cum Jahve a făcut iniţial încercarea de a-şi crea prin Adam, omul primordial, un echivalent htonic, tot aşa ţinteşte acum la ceva asemănător, dar substanţial mai bun. Acestui scop îi slujesc măsurile preventive excepţionale, amintite mai sus. Noul fiu, Christos, trebuie să fie, pe de-o parte, un om htonic ca Adam, deci capabil de suferinţă şi muritor, pe de altă parte, să nu fie ca Adam, o simplă copie,

ci Dumnezeu însuși, zămislit de sine ca Tată și întinerindu-l pe Tată ca Fiu. Ca Dumnezeu, el a fost dintotdeauna Dumnezeu, iar ca fiu al Mariei, aceasta, după cum se vede, o copie a Sophiei, el este Logosul (sinonim cu *nous*) care, la fel ca Sophia, este făcătorul creației, după cum relatează *Evanghelia după Ioan*[53]. Această identitate dintre mamă și fiu este atestată frecvent în mitologie.

629 Deși în cazul nașterii lui Christos e vorba de un eveniment istoric și unic, el totuși a existat dintotdeauna. Insul profan în această materie își reprezintă cu dificultate identitatea dintre un eveniment atemporal, veșnic, și unul istoric, unic. El trebuie să se obișnuiască însă cu gândul că „timpul" este o noțiune relativă și că ar trebui, de fapt, completată prin aceea a unei existențe „simultane", în Bardo sau pleromă, a tuturor proceselor istorice. Ceea ce există în pleromă ca „proces" etern apare în timp ca secvență aperiodică, respectiv ca repetare multiplă și neregulată. Spre a da *un singur* exemplu: Jahve are un fiu nereușit și unul bun. Acestui prototip îi corespund Cain și Abel, Iacob și Esau, iar în toate timpurile și în toate locurile motivul fraților vrăjmași, care în nenumărate variante moderne continuă să provoace disensiuni în familii și să-i preocupe pe psihiatri. Tot așa se pot da multe exemple instructive pentru cele două femei prefigurate în eternitate. De aceea astfel de lucruri, când apar în variante moderne trebuie considerate nu incidente personale, capricii sau idiosincrazii individuale întâmplătoare, ci evenimente temporale desprinse dintr-un proces pleromic care este un constituent sau un aspect indispensabil al dramei divine.

630 Când Jahve a făcut lumea din materia primordială, din așa-numitul „nimic", el n-a putut decât să se ascundă pe sine în Creație, fiind astfel el însuși în fiecare parte a ei, fapt de care orice teologie rezonabilă e demult convinsă. De aici, certitudinea că Dumnezeu poate fi cunoscut prin Creația sa. Când spun că „el n-a putut decât", nu-i limitez omnipotența, ci, dimpotrivă, recunosc că în el sunt conținute toate posibilitățile și că, în consecință, nu există altele decât cele care îl exprimă.

53 [*Ioan* 1, 3: „Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut."]

Toată lumea este a lui Dumnezeu, şi Dumnezeu e în lume de la 631
începutul veacurilor. De ce atunci manifestarea grandioasă a întrupării? — ne întrebăm cu uimire. Dumnezeu este *de facto* în tot, şi totuşi ceva trebui să-i fi lipsit, pentru ca să fie nevoie să însceneze cu atâta circumspecţie şi grijă o a doua intrare în Creaţie. De vreme ce este universală, Creaţia a cuprins cele mai îndepărtate galaxii şi, de asemenea, a întemeiat viaţa organică infinit variabilă şi diferenţiabilă — deci aici nu e vizibilă nicio lipsă. Faptul că Satana şi-a exercitat pretutindeni influenţa corupătoare este, ce-i drept, regretabil, dar nu schimbă în esenţă cu nimic situaţia. Un răspuns la această întrebare nu e uşor de dat. Se va susţine, firește, că Christos trebuia să apară ca să salveze omenirea de rău. Dar dacă ne gândim că răul a fost de la început insinuat de Satana şi continuă să fie introdus prin scamatorii în lume, atunci ar fi semnificativ mai simplu ca Jahve să-l cheme o dată energic la ordine pe acest „practical joker“ şi să elimine influenţa lui păgubitoare şi prin asta rădăcina răului. N-ar mai fi fost nevoie de manifestarea unei întrupări speciale, cu toate urmările imprevizibile pe care le aduce cu sine o înomenire a lui Dumnezeu. Să ne reprezentăm ce înseamnă: *Dumnezeu devine om*. Înseamnă nu mai puţin decât o transformare a lui Dumnezeu care răstoarnă lumea. Înseamnă ceea ce a însemnat la timpul ei Creaţia, adică o obiectivare a lui Dumnezeu. Atunci el s-a revelat pur şi simplu în natură; acum însă vrea, mai specific, să devină chiar om. De altfel, trebuie spus că o tendinţă în acest sens a existat dintotdeauna. Şi anume, când au apărut pe scenă oamenii creaţi înainte de Adam, împreună cu mamiferele superioare, în ziua următoare, printr-un act special al Creaţiei, Jahve a făcut un om care era o copie a lui Dumnezeu. Aceasta a fost prima prefigurare a înomenirii. Jahve a pus stăpânire personală pe popor, pe descendenţii lui Adam şi din când în când îşi infuza spiritul în profeţii acestui popor. Acestea erau evenimente pregătitoare şi semne ale unei tendinţe intradivine de înomenire. În omniscienţă a existat însă dintotdeauna cunoaşterea naturii umane a lui Dumnezeu şi a naturii divine a omului. De aceea găsim, cu mult înainte de conceperea *Genezei*, mărturii corepunzătoare în documentele vechi egiptene. Aceste aluzii şi prefigurări ale înomenirii ne par complet

incomprehensibile sau inutile, de vreme ce întreaga Creaţie, care a ieşit *ex nihilo*, este a lui Dumnezeu şi constă doar din Dumnezeu, motiv pentru care şi omul, ca orice creatură, este oricum Dumnezeu concretizat. Prefigurările însă nu sunt în sine evenimente creative, ci doar trepte ale procesului de conştientizare. S-a înţeles abia foarte târziu (respectiv încă mai încercăm să înţelegem) că Dumnezeu este realul pur şi simplu, deci nu este nicidecum şi om. Această înţelegere este un proces secular.

6.

632 Ţinând seama de problema importantă pe care ne pregătim s-o explicăm, acest excurs referitor la evenimentele pleromice nu mi s-a părut a fi de prisos ca introducere.

633 Care însă este adevăratul motiv al înomenirii ca eveniment istoric?

634 Spre a răspunde la această întrebare, trebuie să o luăm mai pe departe. După cum am văzut, s-ar zice că Jahve are o aversiune în a ţine seamă de ştiinţa lui absolută ca o contrapondere la dinamismul atotputerniciei sale. Cazul cel mai instructiv în această privinţă este desigur relaţia lui cu Satana; este ca şi cum Jahve nu ar fi informat despre intenţiile fiului său. Ceea ce vine din faptul că el nu ţine seamă de propria omniscienţă. Căci, fascinat şi prins în asemenea măsură de actele sale succesive de creaţie, Jahve a uitat de propria omniscienţă. E perfect de înţeles că întruparea magică a celor mai diverse obiecte, care nu existaseră mai înainte niciodată şi nicăieri cu o asemenea concreteţe, îi pricinuiseră lui Dumnezeu o infinită încântare. Sophia îşi aminteşte foarte bine când spune:

> ...şi când El a aşezat temeliile pământului,
> Atunci eu eram ca un copil mic
> alături de El, veselindu-mă în fiecare zi şi
> desfătându-mă fără încetare în faţa Lui.[54]

54 *Proverbele* 8, 29–30. [Citat după Bib.S. — *N. t.*]

Încă din *Cartea lui Iov*, atunci când Jahve evocă animalele mari care i-au izbutit, răsună bucuria semeaţă a Creatorului: 635

> Ia priveşte acum înaintea ta, hipopotamul
> şi el ca şi tine este făptura Mea
> .....
> El este fruntea făpturilor lui Dumnezeu
> şi făcut să fie cel mai mare peste celelalte dobitoace.[55]

Jahve se simţea îmbătat de puterea uriaşă şi de grandoarea Creaţiei sale încă de pe vremea lui Iov. Ce mai înseamnă pe lângă asta înţepăturile lui Satana şi lamentaţiile oamenilor, făpturi ale lui Dumnezeu, ca şi hipopotamul, chiar dacă făcute după chipul lui? Jahve pare să fi uitat acest din urmă lucru, altminteri n-ar fi ignorat atât de total demnitatea umană a lui Iov. 636

Abia pregătirile prevăzătoare şi scrupuloase în vederea naşterii lui Christos lasă să se întrevadă că omniscienţa începe să aibă o influenţă notabilă asupra acţiunii lui Jahve. Se observă o trăsătură filantropică şi universalistă. „Copiii lui Israel“ se retrag puţin în faţa făpturilor omeneşti, şi de la *Iov* încolo nu se mai vorbeşte de niciun legământ. La ordinea zilei sunt proverbele de înţelepciune, iar pe scenă îşi face apariţia o noutate efectivă, anume *comunicările apocaliptice*. Ceea ce trimite la acte de cunoaştere metafizică, adică la conţinuturi inconştiente, „constelate“, care sunt gata să irumpă în conştiinţă. În toate acestea lucrează, cum s-a spus deja, mâna gata să sară în ajutor a Sophiei. 637

Dacă examinăm întreaga atitudine a lui Jahve până la reapariţia Sophiei, ne izbeşte faptul indiscutabil că acţiunea lui e însoţită de o *conştienţă inferioară*. Lipsesc mereu reflecţia şi raportarea la ştiinţa absolută. Conştienţa lui nu pare să fie mai mult decât o „awareness“ (pentru care nu există din păcate un cuvânt german) de natură primitivă. Noţiunea poate fi parafrazată cu „conştiinţă doar perceptivă“. Ea nu cunoaşte reflecţia şi nici morala. Percepem doar şi acţionăm orbeşte, adică fără implicarea conştient reflexivă a subiectului, a cărui existenţă individuală este neproblematică. Astăzi o astfel 638

55 *Iov* 40, 15, 19. [Citat după Bib.S. — *N. t*].

de stare ar fi desemnată psihologic ca „inconștientă“, iar juridic ca „iresponsabilă“. Faptul că conștiința nu efectuează acte de gândire nu înseamnă că acestea nu există. Dar ele se desfășoară doar inconștient și sunt observabile indirect prin vise, viziuni, revelații și schimbări „instinctive“ de conștiință, din a căror natură putem deduce că provin dintr-o cunoaștere „inconștientă“ și că au luat ființă prin judecăți și concluzii inconștiente.

639 Ceva asemănător observăm în schimbarea curioasă apărută în atitudinea lui Jahve după episodul Iov. E incontestabil că el n-a conștientizat imediat înfrângerea morală la care l-a supus Iov. În omnisciența lui acest fapt era desigur dintotdeauna cunoscut și nu e imposibil ca această știință să-l fi adus treptat și inconștient în situația de a proceda atât de nechibzuit cu Iov tocmai ca prin confruntarea cu acesta să-și conștientizeze ceva și să acceadă la o nouă cunoaștere. Satana, căruia mai târziu i s-a recunoscut nu pe nedrept numele de „Lucifer“, a înțeles să-și folosească omniscienta mai bine și mai des decât părintele său.[56] S-ar zice că el este singurul dintre fiii lui Dumnezeu care a avut atât de multă inițiativă. În orice caz, el a fost acela care i-a scos lui Jahve în drum acele incidente neprevăzute pe care omniscienta le știa ca fiind necesare, ba chiar indispensabile pentru dezvoltarea și încheierea dramei divine. Printre acestea se afla și cazul decisiv al lui Iov, care s-a ivit datorită inițiativei lui Satana.

640 Biruința celui supus și violentat este evidentă: Iov s-a situat moralmente deasupra lui Jahve. În această relație, creatura l-a depășit pe Creator. Ca întotdeauna, când un eveniment exterior se atinge de lucruri inconștient știute, acestea se pot conștientiza. Recunoaștem evenimentul ca pe un „déjà vu“ și ne amintim de cunoștințele preexistente. Ceva asemănător se va fi întâmplat cu Jahve. Superioritatea lui Iov nu mai poate fi eliminată din lume. A apărut astfel o situație

56 Și în tradiția creștină există concepția după care diavolul a știut cu multe secole în urmă de intenția lui Dumnezeu de a deveni om și de aceea le-a insuflat grecilor mitul lui Dionysos, pentru ca atunci când avea să ajungă într-adevăr la ei vestea cea bună să poată spune: „Ei, pe asta o știam demult.“ Mai târziu, când conchistadorii au descoperit în Yucatan crucile maya, episcopii spanioli au uzat de același argument.

care necesită într-adevăr reflecţie şi meditaţie. Din acest motiv intervine Sophia. Ea sprijină autoreflecţia necesară şi face posibilă hotărârea lui Jahve de a deveni el însuşi om. În acest fel se ia o decizie plină de consecinţe: Jahve se ridică deasupra stării sale primitive de conştiinţă, de mai înainte, recunoscând indirect că omul Iov îi este moralmente superior şi că de aceea el mai trebuie să recupereze condiţia de om. Dacă nu ar fi luat această decizie, ar fi intrat în conflict flagrant cu omniscienţa lui. Jahve trebuie să devină om deoarece pe acesta l-a nedreptăţit. El, ca păzitor al dreptăţii, ştie că orice nedreptate trebuie răscumpărată, iar Înţelepciunea ştie că această lege morală domneşte şi asupra lui. *Deoarece creatura l-a depăşit, Dumnezeu trebuie să se reînnoiască*.

Fiindcă nimic nu se poate întâmpla fără un tipar preexistent, nici 641
chiar „creatio ex nihilo“ care trebuie să se raporteze la tezaurul de imagini din fantezia „Făcătoarei“, în discuţie intră aici ca model direct pentru fiul ce urmează să fie zămislit, pe de-o parte (dar într-o măsură limitată), Adam, pe de altă parte (într-o măsură mai mare), Abel. Limitarea lui Adam constă în aceea că el este în principal creatură şi părinte, chiar dacă *anthropos*. Avantajul lui Abel rezidă în faptul că este fiul plăcut lui Dumnezeu şi nu este creat direct. Caz în care trebuie ţinut seamă de un dezavantaj: el şi-a pierdut viaţa prin violenţă, mult prea devreme spre a fi putut lăsa o văduvă cu copii, ceea ce ar fi însemnat de fapt împlinirea destinului omenesc. În realitate, Abel nu este arhetipul fiului plăcut lui Dumnezeu, ci este o copie, dar ca atare prima pe care o cunoaştem din Scriptură. Zeul care moare prematur este atestat în religiile păgâne de-atunci, la fel ca fratricidul. Nu greşim de aceea presupunând că soarta lui Abel trimite la un eveniment metafizic care s-a desfăşurat între Satana şi un alt fiul al lui Dumnezeu, care avea o natură luminoasă şi era mai devotat tatălui. Despre aceste lucruri ne informează tradiţiile egiptene. După cum am spus, dezavantajul anticipat al tipului Abel nu poate fi evitat, căci el este parte integrantă a dramei mitice a fiului, după cum arată diferitele variante păgâne ale acestui motiv. Desfăşurarea scurtă şi dramatică a destinului lui Abel poate sluji de paradigmă pentru viaţa şi moartea unui Dumnezeu devenit om.

642 Vedem deci că înălțarea lui Iov este cauza directă a înomenirii lui Jahve, iar ținta ei, diferențierea conștiinței acestuia. În acest scop a fost nevoie de o situație încordată la maximum, de o peripeție încărcată de afect, fără de care nu poate fi atins un nivel de conștiință mai ridicat.

7.

643 În vederea viitoarei nașteri a fiului lui Dumnezeu intră în discuție ca model, alături de Abel, tiparul vieții eroice, fixat din vremuri imemoriale și transmis prin tradiție. Acest fiu este gândit nu doar ca un Mesia național, ci ca un salvator universal al omenirii, drept care sunt de luat în seamă și miturile păgâne, respectiv revelațiile privitoare la viața cutărui ins însemnat de zei.

644 Nașterea lui Christos este de aceea caracterizată de fenomene însoțitoare, curente la nașterile eroice, precum vestirea, conceperea divină dintr-o fecioară, coincidența cu acea *coniunctio maxima* ♌ ♂ ♄, de trei ori repetată, în zodia peștilor, care în acel moment precis inaugura noua eră, toate acestea legate de recunoașterea nașterii unui rege, urmărirea nou-născutului, fuga și ascunderea lui, nașterea sărăcăcioasă etc. Motivul creșterii eroului se recunoaște în înțelepciunea copilului de doisprezece ani în scena din templu, iar pentru desprinderea de mamă există câteva exemple în Scriptură.

645 E fără doar și poate de înțeles că de caracterul și destinul fiului lui Dumnezeu înomenit se leagă un interes cu totul special. De la o distanță de aproape două mii de ani, este o sarcină deosebit de grea aceea de a reconstrui pe baza tradițiilor păstrate un tablou biografic al lui Christos; nu există niciun text care să țină seamă cât de puțin de cerințele istoriografiei moderne. Faptele istoricește verificabile sunt extrem de sărace, iar materialul biografic utilizabil este insuficient spre a reconstrui pe baza lui o biografie lipsită de elemente contradictorii sau un caracter verosimil. Cauza principală a acestei stări de fapt a fost descoperită de anumite autorități teologice ca fiind imposibilitatea de a separa biografia și psihologia lui Christos de escatologie. Prin

escatologie se înţelege în special afirmaţia după care Christos n-a fost doar om, ci totodată şi Dumnezeu, motiv pentru care el îndură pe lângă destinul pământesc şi unul divin. Cele două naturi se întrepătrund în aşa fel, încât o separare ar duce la mutilarea amândurora: divinitatea umbreşte omul, iar omul ca personalitate empirică este abia perceptibil. Nici mijloacele de cunoaştere ale psihologiei moderne nu sunt suficiente spre a lumina toate zonele obscure. Orice încercare de a scoate în evidenţă o trăsătură, de dragul clarităţii, o subminează pe alta, care este la fel de importantă, fie pe latură dumnezeiască, fie pe latură omenească. Cotidianul este în asemenea măsură întreţesut de miraculos şi mitic, încât nu suntem niciodată siguri pe actele noastre. Ceea ce deranjează şi dezorientează cel mai mult este faptul că tocmai cele mai vechi scrieri, anume acelea ale lui Pavel, nu par să manifeste nici cel mai mic interes pentru existenţa umană, concretă, a lui Christos. Chiar şi Evangheliile sinoptice sunt nesatisfăcătoare, având caracter mai degrabă de scrieri propagandistice decât biografice.

În ce priveşte umanitatea lui Christos, dacă putem în genere vorbi 646
doar de un singur aspect, atunci iese în evidenţă latura filantropică a lui. Această trăsătură este deja sugerată de relaţia dintre Maria şi Sophia, şi apoi, într-o măsură mai mare, de zămislirea prin Duhul Sfânt, a cărui natură feminină e personificată de Sophia, ea fiind forma istorică direct premergătoare al lui ἅγιον πνεῦμα, simbolizat prin *porumbel*, pasărea zeiţei iubirii. Filantropia lui Christos este limitată într-o măsură importantă de o anumită tendinţă predestinată, care uneori îl determină chiar să le refuze nealeşilor revelaţia sa mântuitoare. Dacă luăm în sens literal doctrina predestinării, nu o putem înţelege uşor în cadrul mesajului creştin. În schimb, dacă o înţelegem în sens psihologic, ca mijloc de a obţine un anumit efect, atunci e uşor de văzut că aluzia la predestinare produce un sentiment de elecţie. Dacă cineva ştie că a fost predestinat, de la începutul lumii, de alegerea şi intenţia divină, atunci se simte înălţat din efemeritatea şi insignifianţa existenţei umane obişnuite şi transpus într-o nouă stare a demnităţii şi importanţei care-l face să participe la drama universală a divinităţii. Omul este astfel răpit şi dus în vecinătatea lui Dumnezeu, ceea ce corespunde perfect mesajului evanghelic.

647 Alături de dragostea de oameni, în caracterul lui Christos se observă o anume înclinație spre mânie, cum se întâmplă frecvent în cazul firilor emoționale, ca și o lipsă de autoreflecție. Nicăieri nu apare un punct de sprijin pentru ideea că Christos ar fi fost vreodată uimit de sine. El nu pare să se confrunte cu el însuși. *O singură* și importantă excepție: strigătul deznădăjduit de pe cruce „Dumnezeul meu, Dumnezeu meu, de ce m-ai părăsit?" Aici ființa lui omenească atinge dumnezeirea, anume în clipa în care Dumnezeu trăiește și cunoaște condiția muritoare a omului, trăiește și cunoaște ceea ce el i-a făcut lui Iov, credinciosului său slujitor, lăsându-l să pătimească. Aici i se dă răspuns lui Iov și, după cum se vede, această clipa supremă este pe cât de divină, pe atât de omenească, pe cât de „escatologică", pe atât de „psihologică". Și aici, unde omul poate fi resimțit total, mitul divin este prezent într-un mod la fel de impresionant. Ambele condiții sunt unul și același lucru. Cum să vrei să „demitologizezi" figura lui Christos? O astfel de încercare raționalistă ar șterge întreaga taină a personalității lui, iar ce ar rămâne n-ar mai fi naşterea și destinul unui zeu în timp, ci un învățător religios, precar atestat istoricește, un reformator iudeu, interpretat și deformat elenistic — un fel de Pythagora sau poate un Buddha ori un Mahomed, dar în niciun caz un fiu al Dumnezeu ori un Dumnezeu devenit om. Afară de asta, s-ar părea că nu înțelegem suficient de bine la ce reflecții ar trebui să ducă un Christos sterilizat de orice escatologie. Există azi o psihologie empirică, și ea există în ciuda faptului că teologia o ignoră pe cât poate, iar cu ajutorul ei am putea pune sub lupă unele afirmații ale lui Christos. Dacă aceste afirmații sunt desprinse de contextul lor mitic, atunci sunt explicabile doar personal. La ce concluzii însă ajungem în mod necesar dacă reducem la o psihologie personală afirmații precum: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine."[57] Pesemne la aceleași concluzii la care au ajuns și rudele lui Isus, ignorând „escatologia".[58] Ce valoare are o religie fără mit, când, dacă ea semnifică ceva, atunci aceasta e tocmai funcția de a ne lega de mitul etern?

57 *Ioan* 14, 6.

58 *Marcu* 3, 21 [„Și-a ieșit din fire"].

Pornind de la aceste imposibilităţi spectaculoase s-a presupus, din 648
pricina unei anumite nerăbdări în faţa materialului faptic dificil, că Christos ar fi doar un mit, adică în acest caz o *ficţiune*. Mitul însă nu este ficţiune, el constă în fapte necontenit repetabile, care pot fi mereu observate. El se petrece cu omul, iar oamenii au destine mitice la fel ca şi eroii greci. Faptul că viaţa lui Christos este în mare măsură mit nu demonstrează nimic împotriva factualităţii ei; aş spune chiar, dimpotrivă, căci caracterul mitic al unei vieţi exprimă tocmai valabilitatea ei universal umană. Psihologic e foarte posibil ca inconştientul, respectiv un arhetip, să ia în posesie un om şi să-i determine destinul până în detaliu. Totodată pot să apară fenomene paralele obiective, adică non-psihice, care să reprezinte, şi ele, arhetipul. În acest caz nu doar pare, ci de fapt aşa şi este, arhetipul se împlineşte nu numai psihic în individ, ci şi obiectiv, în afara lui. Presupun că Christos a fost o astfel de personalitate. Viaţa lui Christos este tocmai aşa cum trebuie să fie o viaţă care este concomitent a unui om şi a unui Dumnezeu. Este un *symbolum*, o alcătuire de naturi eterogene, aşa ca şi cum s-ar reuni *într-o singură* personalitate Iov şi Jahve. Intenţia lui Jahve de a deveni om, care a rezultat din ciocnirea lui cu Iov, se împlineşte în viaţa şi pătimirea lui Christos.

8.

Amintindu-ne de actele de creaţie anterioare, ne întrebăm ce s-a 649
întâmplat cu Satana şi cu influenţele lui subversive. Peste tot îşi seamănă buruienile printre firele de grâu. Putem bănui că e mâna lui în cazul uciderii pruncilor de către Irod. Sigură însă e încercarea de a-l ispiti pe Christos să intre în rolul unui stăpânitor mundan. Tot atât de clar este şi faptul, care reiese din afirmaţiile posedaţilor, că e bine informat în legătură cu natura lui Christos; de asemenea, pare să-l fi inspirat pe Iuda, fără totuşi să poată influenţa, respectiv împiedica, moartea sacrificială.

Relativa lui ineficienţă se explică în mod sigur, pe de-o parte, prin 650
pregătirea atentă a naşterii divine, pe de alta, printr-un curios

eveniment metafizic pe care l-a perceput Christos: *L-a văzut pe Satana căzând ca un fulger din cer*.[59] Această viziune se referă la temporalizarea unui eveniment metafizic, anume despărțirea istorică definitivă (în primul rând) a lui Jahve de fiul său întunecat. Satana este alungat din cer și nu mai are prilejul de a-și convinge părintele să întreprindă lucruri dubioase. Acest „eveniment" ar putea explica de ce Satana, oriunde apare în istoria devenirii umane, joacă un rol atât de subaltern, care nu mai amintește cu nimic de vechea sa relație confidențială cu Jahve. El a irosit evident simpatia paternă și a fost trimis în exil. În felul acesta și-a primit totuși pedeapsa, chiar dacă într-o formă ciudat de limitată, pedeapsă care ne-a lipsit în istoria lui Iov. Deși îndepărtat de la curtea cerească, și-a păstrat totuși stăpânirea peste lumea sublunară. Nu este trimis direct în iad, ci este aruncat pe pământ și abia la sfârșitul timpului va fi închis și făcut pentru totdeauna ineficient. Uciderea lui Christos nu i se poate pune în seamă, căci prefigurată în Abel și în zeii morți tineri, moartea sacrificială ca destin ales de Jahve semnifică, pe de-o parte, repararea nedreptății făcute lui Iov, pe de alta, o prestație în favoarea dezvoltării spirituale și morale superioare a omului. Căci omul își sporește fără îndoială importanța dacă Dumnezeu însuși devine om.

651 Ca urmare a limitării relative a lui Satana și prin identificarea cu aspectul său luminos, Jahve a devenit un dumnezeu bun și un părinte iubitor. El nu și-a lepădat, ce-i drept, mânia și poate osândi, dar o face cu dreptate. Cazuri precum tragedia lui Iov s-ar zice că nu mai sunt de așteptat. Se dovedește bun și milostiv; arată îndurare față de oamenii păcătoși și e definit ca iubirea însăși. Deși Christos are o încredere deplină în părintele său, ba chiar știe că este una cu el, nu se poate opri să nu introducă în Tatăl Nostru rugămintea prudentă (și avertisment totodată): „Nu ne duce pre noi în ispită și ne izbăvește de cel rău."[60] Adică, Dumnezeu să nu ne ispitească să facem ceva rău, ci mai degrabă să ne izbăvească de el. Posibilitatea deci ca Dumnezeu să se angajeze din nou pe vechile drumuri, în ciuda măsurilor de precauție și a intenției exprimate de a deveni un *summum bonum*, nu e

59 *Luca* 10, 18.
60 [*Matei* 6, 13.]

atât de îndepărtată încât să nu trebuiască să fie ţinută sub observaţie. În orice caz, Christos consideră oportun ca în rugăciunea adresată Tatălui să-i amintească acestuia de înclinaţiile sale dăunătoare oamenilor şi să-l roage să renunţe la ele. Potrivit judecăţii umane, este *unfair*, ba chiar extrem de imoral, să ispiteşti copiii mici să facă lucruri care ar putea fi primejdioase pentru ei, şi anume doar pentru a le testa fermitatea morală! Deosebirea dintre un copil şi un adult este, pe deasupra, infinit mai mică decât aceea dintre Dumnezeu şi creaturile sale, a căror slăbiciune morală el ar trebui cel mai bine s-o cunoască. Incongruenţa e atât de mare, încât, dacă această rugăminte nu s-ar afla în Tatăl Nostru, ar trebui socotită o blasfemie, căci într-adevăr nu e posibil să-i atribui Dumnezeului iubirii şi al lui *summum bonum* o asemenea inconsecvenţă.

Cea de-a şasea rugăminte din Tatăl Nostru ne permite să aruncăm 652
într-adevăr o privire în adânc, căci, ţinând seama de ea, imensa certitudine a lui Christos faţă de caracterul Părintelui său devine cumva problematică. Din păcate, experienţa generală ne arată că afirmaţii pozitive şi categorice apar acolo unde există o uşoară îndoială, perceptibilă în fundal, care trebuie eliminată. Trebuie să recunoaştem că este împotriva oricărei aşteptări rezonabile ca un dumnezeu care din vremuri imemoriale avea episodic, pe lângă o totală generozitate, crize pustiitoare de furie să devină dintr-odată chintesenţa a tot ce e bun. Îndoiala nemărturisită, dar nu mai puţin evidentă în această privinţă a lui Christos este confirmată încă o dată de Noul Testament, şi anume de *Apocalipsa lui Ioan*. Acolo Jahve se dedă iarăşi unei nemaipomenite furii distructive faţă de omenire, din care par să mai rămână doar 144 000 de specimene.[61]

Suntem într-adevăr dezorientaţi, neştiind cum am putea acorda 653
o astfel de reacţie cu atitudinea unui părinte iubitor, de la care am aştepta ca în final să-şi transfigureze creaţia, cu iubire şi răbdare. S-ar zice chiar că tocmai încercarea de a ajuta binele să învingă definitiv şi absolut ar trebui să ducă la o acumulare primejdioasă de rău şi astfel la o catastrofă. Faţă de sfârşitul lumii, distrugerea Sodomei şi a

61 [*Apocalipsa* 7, 4.]

Gomorei, chiar Potopul sunt o simplă joacă de copii; căci de astă dată, Creaţia se dezarticulează. De vreme ce Satana este pentru un timp închis, apoi biruit şi aruncat în iezerul de foc[62], nimicirea lumii nu poate fi opera lui, ci reprezintă un „act of God", neinfluenţat de diavol.

654 Sfârşitul lumii este precedat de o ultimă şi puternică manifestare a Satanei, căci nici măcar victoria lui Christos, fiul lui Dumnezeu, împotriva fratelui său Satana (contralovitura lui Abel împotriva lui Cain) nu a fost în mod real şi definitiv câştigată. Nu e de presupus ca întruparea lui Dumnezeu în Christos, unul dintre fiii lui, să fie acceptată cu calm de Satana. Ea i-a stârnit cu siguranţă gelozia în modul cel mai intens şi i-a trezit dorinţa de a-l imita pe Christos (rol care ca πνεῦμα ἀντίμιμον i se potriveşte cu deosebire) şi de a-l întrupa, la rândul său, pe Dumnezeul *întunecat*. (După cum se ştie, legendele formate pe această temă au cunoscut o largă răspândire.) Acest plan este pus în practică de figura lui Antichrist, şi anume după scurgerea mileniului prevăzut astrologic pentru domnia lui Christos. În această aşteptare neotestamentară se exprimă îndoiala cu privire la finalitatea nemijlocită sau la eficienţa universală a operei de mântuire. Din păcate — trebuie spus — aceste aşteptări constituie revelaţii nereflectate care nu se confruntă sau nu sunt puse niciodată în acord cu doctrina salvării.

9.

655 Amintesc de evenimentele apocaliptice viitoare mai întâi doar pentru a ilustra îndoiala exprimată indirect de cea de a şasea rugăminte din Tatăl Nostru, şi nu pentru a oferi în general o interpretare a *Apocalipsei*. O să revin mai jos asupra acestei idei. Mai întâi însă trebuie să ne întrebăm ce se întâmplă cu înomenirea lui Dumnezeu dincolo de moartea lui Christos. Dintotdeauna am fost învăţaţi că înomenirea a fost un eveniment istoric unic. Că nu ne-am putea aştepta la o repetare a ei şi cu atât mai puţin la o nouă

62 [*Loc. cit*. 19, 20.]

revelaţie a Logosului, căci şi aceasta a fost inclusă în unicitatea apariţiei cu aproape două mii de ani în urmă a Dumnezeului înomenit. Singura sursă a revelaţiei şi autoritatea definitivă este deci Biblia, iar Dumnezeu doar în măsura în care a autorizat scrierile Noului Testament. Cu încheierea Noului Testament încetează şi comunicările autentice ale lui Dumnezeu. Acesta este punctul de vedere protestant! Biserica catolică, moştenitoarea directă şi continuatoarea creştinismului istoric, se dovedeşte a fi ceva mai prudentă în legătură cu această problemă, ea presupunând că dogma s-ar putea dezvolta mai departe şi amplifica cu ajutorul Duhului Sfânt. Această interpretare se acordă perfect cu învăţătura lui Christos despre Duhul Sfânt şi astfel cu continuarea întrupării. Christos e de părere că cine crede în el, respectiv crede că el este Fiul lui Dumnezeu, poate face aceleaşi lucrări ca şi el, şi chiar mai mari.[63] El le aminteşte ucenicilor săi că li s-a spus că sunt dumnezei.[64] Credincioşii sau cei aleşi sunt copii ai lui Dumnezeu şi „împreună-moştenitori cu Christos"[65]. Când Christos va părăsi scena pământească, îl va ruga pe Tatăl să trimită alor săi un „mângâietor" (pe Paraclet), care va rămâne veşnic la ei şi în ei.[66] Acest „Duh al adevărului" îi va învăţa pe credincioşi şi-i „va călăuzi la tot adevărul[67]". Ca atare, Christos a avut în vedere o continuă realizare a lui Dumnezeu prin copiii lui, şi deci prin fraţii săi în spirit, aşa încât lucrările sale nu trebuie socotite în mod necesar a fi cele mai mari.

De vreme ce Duhul Sfânt e a treia Persoană a Trinităţii, iar Dum- 656
nezeu este integral prezent în fiecare dintre cele trei Persoane, sălăşluirea Duhului Sfânt înseamnă nu mai puţin decât o apropiere a credinciosului de statutul Fiului lui Dumnezeu. Se înţelege de aceea lesne observaţia: „sunteţi dumnezei". Acţiunea zeificatoare a Duhului Sfânt vine firească în întâmpinarea acelei *imago Dei*, proprie alesului. Dumnezeu sub chipul Duhului Sfânt îşi aşază cortul lângă om şi în el, căci e hotărât să se realizeze continuu nu doar în descendenţii lui

63 [*Ioan* 14, 12.]
64 [*Loc. cit.*, 10, 34.]
65 [*Romani* 8, 17.]
66 [*Ioan* 14, 16 şi urm.]
67 [*Loc. cit.* 14, 26 şi 16, 13.]

Adam, ci într-un număr nedeterminat de mare de credincioși sau poate în întreaga omenire. Este de aceea simptomatic și semnificativ că, în Lystra, Barnabas și Pavel au fost identificați cu Zeus și Hermes: „Zeii, asemănându-se oamenilor, s-au coborât la noi."[68] Aceasta era, desigur, interpretarea păgână, mai naivă, a transmutației creștine, dar tocmai de aceea convinge. La așa ceva se va fi gândit TERTULLIAN când l-a numit pe „sublimiorem Deum" un fel de „împrumutător de divinitate".[69]

657 Întruparea lui Dumnezeu în Christos necesită o continuare și completare în măsura în care, ca urmare a partenogenezei și a neprihănirii sale, Christos nu a fost o făptură umană empirică și de aceea, după cum se spune la *Ioan* 1, 5, a reprezentat o lumină care, ce-i drept, a luminat întunericul, dar acesta nu l-a înțeles. Christos a rămas în afara și deasupra umanității reale. Iov însă a fost un om obișnuit și de aceea, potrivit dreptății divine, nedreptatea care i s-a făcut, și care prin el s-a făcut omenirii, poate fi îndreptată doar printr-o întrupare a lui Dumnezeu într-o făptură umană empirică. Acest act de reconciliere este săvârșit de Paraclet, căci după cum omul suferă din cauza lui Dumnezeu, tot așa acesta trebuie să sufere din cauza omului. Altminteri, între cei doi nu poate avea loc o „reconciliere".

658 Lucrarea nemijlocită și continuă a Duhului Sfânt asupra oamenilor chemați să participe la filiație înseamnă *de facto* o înomenire pe scară largă. Christos ca fiu zămislit de Dumnezeu este primul născut, urmat de un număr mare de frați născuți după el. Aceștia nu sunt zămisliți de Duhul Sfânt și nici nu sunt născuți din Fecioară. Ceea ce le poate prejudicia statutul metafizic, dar nașterea lor omenească nu le poate în niciun caz periclita aspirația către un loc de cinste la curtea celestă și tot atât de puțin le poate micșora capacitatea de a produce miracole. Eventuala lor origine inferioară (din clasa mamiferelor) nu-i împiedică să intre într-o relație apropiată de rudenie cu Dumnezeu ca Tată și cu Christos ca „frate". În sens figurat e vorba chiar de o

68 [*Fapte* 14, 11.]

69 „... mancipem quemdam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit" [„... Cel ce năimește dumnezeirea, care din oameni a făcut dumnezei"]. (TERTULLIAN, *Apologeticus adversus gentes* în MIGNE PL I, col. 332 și urm.)

„rudenie de sânge", căci ei au primit parte din sângele şi trupul lui Christos, ceea ce înseamnă mai mult decât o simplă adopţie. Aceste schimbări profunde în statutul uman sunt determinate nemijlocit de *lucrarea mântuitoare* a lui Christos. Mântuirea sau salvarea are diferite aspecte, aşa de pildă, în primul rând, acela de răscumpărare a păcatelor omenirii prin moartea sacrificială a lui Christos. Sângele lui ne curăţă de consecinţele rele ale păcatelor. El îl reconciliază pe Dumnezeu cu omul şi-l eliberează pe acesta de fatalitatea ameninţătoare a mâniei divine şi a osândei eterne. E limpede că astfel de reprezentări presupun că Dumnezeu-Tatăl continuă să fie acel Jahve primejdios care trebuie de aceea îmblânzit: moartea chinuitoare a fiului său trebuie să-i dea satisfacţie pentru o ofensă; el a suferit o nedreptate morală şi e înclinat să se răzbune teribil. Ne împiedicăm iarăşi aici de incongruenţa dintre creator şi creaturi care, spre supărarea lui Dumnezeu, nu se comportă niciodată pe măsura aşteptării sale. Este ca şi cum cineva ar încerca să facă o cultură de bacterii care nu i-ar reuşi. Ar putea, ce-i drept, să înjure din cauza asta, dar nu va căuta în bacterii cauza rezultatului nereuşit şi nici nu va vrea să le pedepsească moralmente pentru asta. El va alege mai degrabă un mediu de cultură mai potrivit. Atitudinea lui Jahve faţă de creaturile sale contrazice toate exigenţele aşa-numitei *raţiuni* „divine", a cărei posedare îl face pe om să se deosebească de animal. Se adaugă faptul că un biolog se poate înşela în alegerea mediului de cultură, căci el este om. În schimb, Dumnezeu, în omniscienţa lui, nu s-ar putea înşela, dacă ar consulta-o pe aceasta. El şi-a dotat, într-adevăr, făpturile umane cu o anumită conştiinţă şi deci cu un grad corespunzător de libertate a voinţei. Dar el trebuie să ştie că astfel îi poate duce pe oameni în ispita de a cădea într-o autonomie primejdioasă. Ceea ce n-ar reprezenta un risc prea mare, dacă omul ar avea de-a face cu un creator absolut bun. Dar Jahve îl trece cu vederea pe fiul său Satana, vicleniei căruia i-a căzut ocazional el însuşi victimă. Cum s-ar putea aştepta ca omul, cu conştiinţa lui limitată şi cu ştiinţa lui atât de imperfectă, să se descurce mai bine? În plus, nu observă că un om, cu cât are mai multă conştiinţă, cu atât e mai separat de instinctele sale, care cel puţin îi mai pot da anumite semnale privitoare la

înțelepciunea ascunsă a lui Dumnezeu, și cu atât este mai expus oricărei posibilități de a greși. El nu face nici atât față vicleniei lui Satana, de vreme ce nici măcar Creatorul său nu poate, sau nu vrea, să pună stavilă acestui spirit puternic.

10.

659 Faptul „nonconștienței" divine aruncă o lumină specială asupra învățăturii despre mântuire: nu suntem salvați de păcate, chiar dacă ne botezăm regulat și ne purificăm, ci de *spaima de urmările păcatului, anume de mânia divină*. Opera de mântuire vrea deci să-l mântuiască pe om de spaima în fața mâniei lui Dumnezeu, ceea ce cu siguranță e posibil acolo unde credința în Tatăl iubitor, care și-a trimis Fiul înnăscut să salveze neamul omenesc, a reprimat urmele persistente ale lui Jahve cu afectele sale primejdioase. O astfel de credință presupune însă o lipsă de reflecție sau un *sacrificium intellectus*, și se pune problema dacă ele mai pot fi moralmente justificate. Nu trebuie să uităm că Christos însuși ne-a învățat să înmulțim talantul încredințat și să nu-l îngropăm. Nu trebuie să ne prefacem mai proști și mai inconștienți decât suntem, căci în toate celelalte privințe trebuie să fim treji, critici și conștienți de noi înșine, spre a nu „cădea în ispită" și a „cerca duhurile", care vor să câștige influență asupra noastră, „dacă sunt de la Dumnezeu"[70], pentru ca astfel să ne recunoaștem greșelile. Ar fi nevoie de o inteligență chiar supraumană spre a scăpa de capcanele viclene ale lui Satana. Aceste îndatoriri ascut inevitabil rațiunea, iubirea de adevăr și impulsul spre cunoaștere care pot fi atât virtuți umane genuine, cât și efectele acelui duh care cercetează „chiar și adâncurile lui Dumnezeu"[71]. Aceste forțe intelectuale și morale sunt ele însele de natură divină și nu pot și nu trebuie să fie amputate. De aceea tocmai dacă urmăm morala creștină, intrăm în cele mai grave conflicte morale. Doar cine s-a obișnuit să facă concesii poate scăpa de ele. Faptul că etica creștină duce la coliziuni morale pledează în

70 [1 *Ioan* 4, 1.]
71 1 *Corinteni* 2, 10.

favoarea ei. Producând conflicte irezolvabile şi astfel o „afflictio animae“, ea îl aduce pe om mai aproape de cunoaşterea lui Dumnezeu: toate contrariile sunt ale lui Dumnezeu, de aceea omul trebuie să se împovăreze cu ele şi, făcând acest lucru, Dumnezeu cu opozitivitatea sa îl ia în posesie, adică se întrupează în el. Conflictul divin îl umple pe om. Legăm pe bună dreptate ideea de suferinţă de o stare în care contrariile se ciocnesc dureros, şi ne sfiim să desemnăm o astfel de experienţă drept mântuire. Dar nu se poate nega faptul că marele simbol al credinţei creştine, crucea, de care atârnă figura în suferinţă a Mântuitorului, este de aproape două mii de ani expus în mod impresionant în faţa ochilor creştinului. Tabloul e completat cu cei doi tâlhari, dintre care unul merge în iad, iar celălalt în rai. Opozitivitatea simbolului central al creştinismului nu ar putea fi mai bine reprezentată. Ar fi greu de înţeles cum ar putea acest efect inevitabil al psihologiei creştine să însemne mântuire dacă tocmai conştientizarea opoziţiei, oricât de dureroasă ar fi o astfel de cunoaştere, n-ar produce nemijlocit senzaţia de a fi mântuit. Este, pe de-o parte, mântuirea de starea chinuitoare a unei nonconştienţe apăsătoare şi neajutorate, pe de alta, perceperea opozitivităţii divine, la care omul poate deveni părtaş dacă nu se sustrage suferinţei provocate de sabia separatoare care e Christos. Tocmai prin conflictul extrem şi de maximă ameninţare, Christos cunoaşte mântuirea întru divinitate, în măsura în care nu se lasă zdrobit, ci îşi asumă povara de a fi stigmatizat. Aşa, şi doar în acest fel, se realizează în el *imago Dei*, înomenirea lui Dumnezeu. Cea de-a şaptea rugăminte din Tatăl Nostru: „Şi ne izbăveşte de cel rău“ este de înţeles în sensul rugăminţii lui Christos din Grădina Ghetsimani: „Părintele Meu, de este cu putinţă, treacă de la Mine paharul acesta!“[72] În principiu, intenţia lui Dumnezeu nu pare să fie aceea de a cruţa omul de conflict şi deci de rău. Motiv pentru care a exprima o astfel de dorinţă este omenesţe de înţeles, dar ea nu trebuie ridicată la rang de principiu, căci s-ar îndrepta împotriva voinţei lui Dumnezeu şi s-ar sprijini doar pe slăbiciunea şi spaima oamenilor. Aceasta din urmă este, ce-i drept,

72 [*Matei*, 26, 39.]

într-un anume sens justificată, căci spre a completa conflictul trebuie să existe îndoiala și nesiguranța, presupunând că omul nu este astfel finalmente suprasolicitat.

660 Deoarece imaginea lui Dumnezeu penetrează întreaga sferă umană și este involuntar reprezentată, n-ar fi inconceptibil ca schisma veche de patru sute de ani a Bisericii, precum și polarizarea contemporană a lumii politice să exprime opozitivitatea nerecunoscută a arhetipului dominant.

661 Interpretarea tradițională a operei de mântuire corespunde unui mod unilateral de gândire, indiferent dacă îl considerăm pur uman sau voit de Dumnezeu. Celălalt punct de vedere, după care opera de reconciliere nu este plata unei datorii omenești către Dumnezeu, ci mai degrabă repararea unei nedreptăți făcute omului de către Dumnezeu, l-am schițat mai sus. Această din urmă interpretare îmi pare mai adecvată raporturilor efective de putere. Ce-i drept, oaia poate tulbura apa din care bea lupul, dar nu-i poate provoca acestuia altă daună. Creatura poate astfel să-l dezamăgească pe Creator, dar nu e de crezut că e capabilă să-i provoace o nedreptate chinuitoare. Aceasta stă doar în puterea creatorului față de creatura neputincioasă. Astfel, divinității i se reproșează o nedreptate, ceea ce însă nu e mai rău decât ceea ce i s-ar pune în seamă, dacă s-ar presupune că e necesar ca Fiul să fie martirizat pe cruce doar pentru a potoli mânia Tatălui. Ce fel de Tată e acela care preferă să-și măcelărească Fiul decât să-și ierte cu generozitate creaturile rău sfătuite și ispitite de Satana? Ce se vrea să se demonstreze cu această jertfire arhaică și crudă a Fiului? Cumva iubirea lui Dumnezeu? Sau neînduplecarea lui? Știm din *Geneza* 22[73] și din *Exodul* 22, 29 că Jahve are tendința de a folosi astfel de mijloace, cum ar fi uciderea fiului și a primului-născut, fie ca test, fie ca să-și impună voința, deși omnisciența și omnipotența lui nu au nevoie de astfel de proceduri crude, iar pe deasupra, prin ele, mai oferă și un exemplu rău preaputernicilor lumii. E de înțeles că o minte naivă înclină să-și ia câmpii în fața unor astfel de întrebări și să înfrumusețeze aceste măsuri de urgență ca fiind un *sacrificium*

73 [Avraam și Isac.]

intellectus. Dacă preferă să nu citească *Psalmul 88*, cu alte cuvinte, să se eschiveze, lucrurile nu se opresc aici. Cine s-a sustras o dată se va sustrage din nou, şi anume de la cunoaşterea de sine. Aceasta din urmă însă e cerută de etica creştină sub forma examinării conştiinţei. Au fost oameni foarte evlavioşi care au afirmat că prin cunoaşterea de sine se pregăteşte drumul spre cunoaşterea lui Dumnezeu.

11.

Credinţa în Dumnezeu ca *summum bonum* este imposibilă pentru 662
o conştiinţă reflexivă. Ea nu se simte defel mântuită de spaima de Dumnezeu şi se întreabă, pe bună dreptate, ce înseamnă Christos pentru ea. Asta e într-adevăr marea întrebare: mai poate fi astăzi Christos interpretat? Sau trebuie să ne mulţumim cu interpretarea istorică?

Un lucru e neîndoielnic: Christos este o figură extrem de numi- 663
noasă. Cu asta concordă interpretarea lui ca Dumnezeu şi ca Fiu al lui Dumnezeu. Vechea concepţie, bazată pe propria lui interpretare, susţine că el a venit în lume să-l salveze pe omul ameninţat de Dumnezeu, a suferit şi a murit. Învierea lui în trup arată, în plus, că tuturor copiilor lui Dumnezeu le este asigurat acest viitor.

Am arătat în suficientă măsură cât de ciudat se prezintă acţiunea 664
de salvare întreprinsă de Dumnezeu. Într-adevăr, el nu face altceva decât ca, sub chipul Fiului său, să salveze omenirea de sine însuşi. Această idee e tot atât de ridicolă ca vechea concepţie rabinică, după care Jahve îi ascunde pe cei drepţi de propria mânie sub tronul lui, unde nu-i vede. E efectiv ca şi cum Dumnezeu-Tatăl ar fi un alt Dumnezeu decât Fiul, dar nu acesta este sensul. Nu există nicio necesitate psihologică pentru o astfel de presupunere, căci lipsa certă de reflecţie a conştiinţei divine explică suficient de bine atitudinea lui ciudată. Pe bună dreptate, spaima de Dumnezeu e considerată începutul înţelepciunii. Pe de altă parte, a lăuda bunătatea, iubirea şi dreptatea lui Dumnezeu nu trebuie interpretat ca simplu act propiţiator, ci ca o experienţă genuină, căci Dumnezeu este o *coincidentia oppositorum*. Ambele atitudini sunt legitime: *spaima şi iubirea de Dumnezeu*.

665 Unei conștiințe diferențiate trebuie să-i vină greu să iubească pe termen lung ca pe un tată bun un Dumnezeu de care a cărui irascibilitate imprevizibilă, nestatornicie, nedreptate și cruzime trebuie să se teamă. Faptul că omul nu prețuiește inconsecvențele și slăbiciunile preaomenești ale divinităților sale l-a dovedit în suficientă măsură decăderea zeilor antici. Tot astfel și înfrângerea morală a lui Jahve față de Iov a avut urmările ei ascunse: pe de-o parte, înălțarea neintenționată a omului, pe de alta, o tulburare la nivelul inconștientului. Primul efect rămâne mai întâi un fapt nerealizat conștient, dar înregistrat de inconștient. Ceea ce este un motiv de tulburare pentru inconștient, căci el capătă astfel o potențialitate sporită în raport de conștiință: *omul este atunci mai mult în inconștient decât în conștiință*. În aceste condiții se dezvoltă o declivitate dinspre inconștient spre conștiință, iar inconștientul irumpe în conștiință sub formă de vise, viziuni și revelații. Din păcate, datarea lui Iov e nesigură. Ar proveni, cum am spus, din perioada 600–300 î.Hr. În prima jumătate a secolului al VI-lea apare Iezechiel[74], profetul cu trăsături așa-zise „patologice", cum sunt caracterizate în mod profan viziunile sale. Ca psihiatru, trebuie să subliniez explicit că viziunea și fenomenele ei însoțitoare nu trebuie socotite necritic ca fiind morbide. Viziunea este, ca și visul, un fenomen, ce-i drept, rar, dar natural și poate fi desemnată ca „patologică" doar dacă natura ei morbidă a fost dovedită. Considerate pur clinic, viziunile lui Iezechiel sunt de natură arhetipală și nu sunt nicidecum deformate morbid. Nu există niciun motiv să fie considerate patologice.[75] Ele sunt un simptom al faptului că încă de pe-atunci exista un inconștient separat întru câtva de conștiință. Prima mare viziune constă din două cuaternități bine ordonate și concentrate, adică reprezentări ale totalității, așa cum putem observa frecvent și azi sub formă de fenomene spontane. *Quinta essentia* lor este reprezentată de „o înfățișare ca un chip de om[76]".

74 Viziunea care l-a consacrat e din anul 592 î.Chr.

75 În genere, e o greșeală să se presupună că viziunile sunt *eo ipso* morbide. Ele apar ca fenomene la oameni normali, nu frecvent, e drept, dar nici prea rar.

76 [*Iezechiel* 1, 26.]

Un simptom al aceleiaşi tendinţe, apărut concomitent în India, 666
este Gautama Buddha (născut în 562 î.Hr.), căruia diferenţierea maximă a conştiinţei i-a asigurat supremaţia şi asupra celor mai mari zei brahmani. Această dezvoltare este o consecinţă logică a doctrinei *purusha-atman* şi derivă din experienţa interioară a practicii yoga.

Iezechiel a exprimat prin simbol apropierea lui Jahve de oameni, 667
ceea ce Iov a trăit, dar probabil nu a ştiut: anume faptul că conştiinţa lui se află mai sus decât cea a lui Jahve, şi că, drept urmare, Dumnezeu vrea să devină om. În plus, la Iezechiel apare pentru prima oară titlul de „Fiul Omului", prin care Jahve se adresează semnificativ profetului şi astfel sugerează că el este un fiu al „omului" de pe tron; o prefigurare a revelaţiei cristice de mult mai târziu! Pe bună dreptate, cei patru serafimi ai tronului dumnezeiesc au devenit emblemele celor patru Evanghelişti, căci alcătuiesc o cuaternitate, care exprimă totalitatea lui Christos, după cum Evangheliile reprezintă cei patru stâlpi ai tronului său.

Tulburarea inconştientului durează mai multe secole. *Daniel* 668
(pe la 165 î.Cr.) are o viziune cu patru animale şi cu „Cel vechi de zile" iar „pe norii cerului venea Cineva ca Fiul Omului".[77] Aici „Fiul Omului" nu mai este profetul, ci independent de acesta, fiul „Celui vechi de zile", căruia îi revine sarcina de a-l întineri pe tată.

Mai detaliată este *Cartea lui Enoh*, scrisă pe la 100 î.Cr. Ea rela- 669
tează concludent acel asalt al fiilor lui Dumnezeu asupra lumii oamenilor, o altă prefigurare, desemnată prin „căderea îngerilor". În vreme ce, după Geneză[78], Jahve a decis ca spiritul lui să nu mai trăiască la fel ca până atunci multe sute de ani în omul de pe pământ, fiii lui Dumnezeu s-au îndrăgostit (compensator!) de frumoasele fiice ale pământenilor. Lucrul acesta s-a petrecut pe vremea uriaşilor. Enoh povesteşte că două sute de îngeri, conduşi de Semiazaz, au coborât pe pământ, după ce au complotat între ei să-şi ia femei dintre fiicele oamenilor şi împreună cu acestea au zămislit uriaşi înalţi de trei mii de coţi.[79] Îngerii, printre care s-a remarcat în mod special Azazel, i-au

77 [*Daniel* 7, 13 .]

78 [*Geneza* 6, 3 şi urm.]

79 [*Enoh* 7, 2, p. 239. (Citatele din *Cartea lui Enoh* provin din *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*. Trad. şi ed. de KAUTZSCH.)]

învăţat pe oameni ştiinţele şi artele. Ei s-au dovedit a fi elemente deosebit de progresiste — la fel cum Cain, cel rău, reprezentase, faţă de Abel, progresul —, care au lărgit şi dezvoltat conştiinţa umană. Ei au sporit astfel importanţa omului până la dimensiuni „uriaşe", ceea ce sugerează o inflaţie a conştiinţei culturale de-atunci. O inflaţie este însă ameninţată întotdeauna de o contralovitură a inconştientului, care mai apoi a şi venit sub forma potopului. Dar mai întâi uriaşii au „consumat" „câştigul oamenilor", apoi au început să-i devoreze pe aceştia, în vreme ce ei, la rândul lor, au devorat animale, astfel încât „pământul se plângea de samavolnici[80]".

670 Invadarea lumii oamenilor de către fiii lui Dumnezeu a avut deci urmări problematice, care fac cu atât mai de înţeles măsurile de precauţie luate de Jahve înainte de apariţia sa în lume. Omul nu era nici pe departe în stare să facă faţă superiorităţii divine. E extrem de interesant de văzut cum s-a comportat Jahve în această împrejurare. A fost vorba, după cum dovedeşte judecata draconică ulterioară, de o afacere deloc neînsemnată pentru economia cerească, atunci când nu mai puţin de două sute de fii ai lui Dumnezeu au părăsit casa părintească spre a experimenta pe cont propriu în lumea oamenilor. Ar fi de presupus că această „sortie en masse" a devenit imediat de notorietate publică (abstracţie făcând de omniscienţa divină). Dar nimic de acest fel nu s-a întâmplat. Abia după ce uriaşii demult zămisliţi se pregăteau să-i omoare şi să-i devoreze pe oameni, patru arhangheli au auzit întâmplător strigătul de jale al acestora şi au descoperit ce se întâmpla pe pământ. Nu ştim efectiv de ce să ne mirăm mai mult, de organizarea laxă a corurilor îngereşti sau de informaţia lacunară din cer. Oricum ar fi, de astă dată arhanghelii s-au simţit totuşi îndemnaţi să i se înfăţişeze lui Dumnezeu cu următoarele cuvinte:

> Toate lucrurile sunt descoperite şi deschise în faţa ta; tu le vezi pe toate şi nimic nu se poate ascunde de tine. Ai văzut ce-a făcut Azazel, cum i-a învăţat pe pământeni tot felul de nedreptăţi şi a dezvăluit tainele cereşti din vremuri străvechi... Vrăjitoriile i-a învăţat Samiazaz, căruia i-ai dat putere

80 [*Loc. cit.* 7, 3–6, pp. 239 şi urm.]

deplină asupra însoţitorilor săi... Tu însă le ştii pe toate înainte de a se întâmpla. *Vezi toate astea şi le lasi să se întâmple şi nu ne spui nimic din ce ar trebui să facem cu ele.*[81]

Fie ceea ce spun îngerii e o minciună, fie Jahve n-a tras în mod 671
incomprehensibil nicio concluzie din omniscienţa lui, sau îngerii trebuie să-i amintească faptul că iarăşi a preferat să şi-o ignore. În orice caz, abia intervenţia lor declanşează o acţiune largă de răzbunare, dar nu o pedeapsă adevărată, căci el îneacă toate făpturile vii, cu excepţia lui Noe şi a rudelor sale. Acest intermezzo arată că fiii lui Dumnezeu sunt cumva mai vigilenţi, mai progresişti şi mai conştienţi decât tatăl lor. Cu atât mai sus e de evaluat transformarea ulterioară a lui Jahve. Pregătirile pentru întruparea lui lasă într-adevăr impresia că a învăţat ceva din experienţă şi că procedează mai conştient. La această sporire a conştiinţei contribuie cert faptul că-şi reaminteşte de Sophia. În paralel cu asta devine mai explicită şi revelaţia structurii metafizice. În vreme ce la *Iezechiel* şi *Daniel* găsim doar sugestii privind cuaternitatea şi Fiul Omului, *Enoh* oferă în această privinţă relatări amănunţite şi clare. Lumea subterană, un fel de Hades, este împărţită în patru spaţii care slujesc de reşedinţă spiritelor morţilor până la Judecata de Apoi. Trei dintre aceste spaţii sunt întunecate, unul este luminos şi cuprinde un „izvor luminos de apă“[82]. Este spaţiul destinat celor drepţi.

Cu asemenea aserţiuni intrăm într-un domeniu pronunţat 672
psihologic, anume în simbolismul mandalei, de care ţin şi proporţiile 1:3 şi 3:4. Hades-ul cvadripartit al lui *Enoh* corespunde unei cuaternităţi htonice, pe care putem s-o presupunem ca fiind în opoziţie cu una de natură pneumatică sau cerească. Prima corespunde în alchimie tetradei elementelor, ultima unui aspect cvaternar, adică totalizant, al divinităţii, ca de pildă, Barbelo, Kolorbas, Mercurius quadratus sau zeii cu patru feţe.

Într-adevăr, Enoh zăreşte cele patru „feţe“ ale lui Dumnezeu. Trei 673
dintre ele se îndeletnicesc cu laude, rugăciuni şi rugăminţi, cea de-a

81 [*Loc. cit.* 9. 5–11, p. 241.]
82 [*Loc. cit.* 22, 1–9, p. 253.]

patra însă le respinge pe Satane și nu le îngăduie „să apară în fața stăpânului duhurilor spre a-i acuza pe locuitorii pământului[83]."

674 Viziunea reprezintă o diferențiere a imaginii lui Dumnezeu: Dumnezeu are patru fețe, respectiv patru îngeri ai feței, adică patru ipostaze sau emanații, dintre care una se ocupă exclusiv să-l țină departe de Dumnezeu pe Satana, fiul mai mare al acestuia, transformat într-o pluralitate, în acord cu constatarea noastră de mai sus, și să împiedice pe această cale alte experimente de tipul *Cărții lui Iov*.[84] Satanele continuă să se afle în zona celestă, căci căderea lui Satana nu s-a produs încă. Proporțiile mai sus amintite sunt sugerate și aici prin faptul că cei trei îngeri exercită funcții sacre, respectiv binefăcătoare, în vreme ce ultimul este bătăios deoarece trebuie să-l respingă pe Satana.

675 Această cuaternitate este de natură accentuat pneumatică, de aceea este exprimată prin îngeri, reprezentați cel mai adesea ca ființe înaripate, deci ca făpturi aeriene, ceea ce aici e cu deosebire verosimil fiindcă ei provin din cei patru serafimi ai lui *Iezechiel*.[85] Dublarea și separarea cuaternității într-una superioară și una inferioară trimite la o scindare metafizică deja inaugurată, tot așa ca și ținerea lui Satana departe de curtea cerească. Scindarea pleromică, la rândul ei, reprezintă simptomul unei scindări a voinței divine ce merge mult mai adânc: Dumnezeu vrea să devină Fiu, Dumnezeul-om, amoralul vrea să devină exclusiv bun și inconștientul să devină responsabil în chip conștient. Toate astea apar însă abia *in statu nascendi*.

676 Inconștientul lui Enoh este puternic incitat de toate astea și-și dezvăluie conținuturile în viziuni apocaliptice. În plus, el îl determină pe Enoh să peregrineze, să călătorească spre cele patru regiuni cerești și spre mijlocul pământului; prin aceste drumuri Enoh descrie singur o mandală, în concordanță cu „călătoriile" filosofilor alchimiști și cu fantasmele corespunzătoare al inconștientului modern.

83 [*Loc. cit.* 40, 7, p. 260.]

84 Asemănător cap. 87 și urm. Dintre cele patru „ființe, asemănătoare oamenilor albi", trei îl conduc pe Enoh; una însă leagă o stea și-o aruncă în abis (p. 290).

85 Trei au chipuri de animale, unul are chip omenesc.

Când Jahve i s-a adresat lui Iezechiel cu „Fiul Omului“, nu a fost 677
vorba decât de o aluzie obscură şi ininteligibilă. Aici însă devine clar: Enoh, omul, este nu doar receptorul revelaţiei divine, ci este implicat totodată în drama divină ca şi cum ar fi cel puţin unul din fiii lui Dumnezeu. Nu putem înţelege acest lucru altfel decât că în aceeaşi măsură în care Dumnezeu se pregăteşte să se înomenească, omul se cufundă în procesul pneumatic, este ca să spun aşa botezat în el şi făcut părtaş la cuaternitatea divină (adică este răstignit cu Christos). De aceea şi astăzi la ritualul de *benedictio fontis* apa este împărţită în cruce de mâna preotului, care apoi stropeşte cu ea în direcţia celor patru puncte cardinale.

Enoh se dovedeşte atât de tulburat şi influenţat de drama divină, 678
încât e aproape de aşteptat ca el să înţeleagă în mod deosebit întruparea viitoare a lui Dumnezeu: „Fiul Omului“ aflat la „Cel vechi de zile“ seamănă cu un înger (respectiv cu unul din fiii lui Dumnezeu). El este cel „care are dreptatea, la care sălăşluieşte dreptatea...; căci Domnul duhurilor l-a ales şi soarta lui... a depăşit totul prin cinste.“[86] Desigur nu întâmplător dreptatea este atât de subliniată, căci ea este însuşirea care îi lipseşte lui Jahve, ceea ce unui om ca autorul *Cărţii lui Enoh* nu i-a rămas ascuns. Sub stăpânirea Fiului Omului, „rugăciunea celor drepţi este auzită, şi sângele dreptului va fi răzbunat în faţa Domnului duhurilor[87].“ Enoh zăreşte o „fântână a dreptăţii, care era neistovită“[88]. Fiul Omului

„... va fi un toiag pentru drepţi şi sfinţi... În acest scop a fost ales şi ascuns de către el (Dumnezeu), înainte ca lumea să fie făcută, şi va sta în veci în faţa lui. Înţelepciunea Domnului duhurilor l-a dezvăluit; căci el ocroteşte soarta drepţilor.“[89] „Căci înţelepciunea se varsă ca apa... Căci el stăpâneşte toate tainele dreptăţii, şi nedreptatea va pieri ca o umbră... În el sălăşluiesc duhul înţelepciunii şi duhul a ceea ce dă înţelegere, şi duhul învăţăturii şi al puterii...“[90]

86 [*Enoh* 46, 1–3, pp. 262 şi urm.]
87 [*Loc. cit.* 47, 4, p. 263.]
88 [*Loc. cit.* 48, 1, p. 263.]
89 [*Loc. cit.* 48, 4 şi 6–7, p. 264.]
90 [*Loc. cit.* 49, 1–3, p. 264.]

679 Sub stăpânirea Fiului Omului

„... pământul îi va da înapoi pe aceia pe care i-a adunat în el şi Şeol va da înapoi ceea ce a primit şi iadul[91] ceea ce datorează... Alesul va sta în acele zile pe tronul meu şi toate tainele înţelepciunii din gândurile sale vor ieşi de pe buzele lui.“[92]

680 „Toţi vor ajunge îngeri în cer.“[93] Azazel şi oştile sale vor fi aruncaţi în cuptorul de foc, căci „s-au supus lui Satan şi i-au ispitit pe pământeni“[94].

681 La sfârşitul veacurilor, Fiul Omului va judeca toate făpturile. Până şi „întunericul va fi nimicit“ şi „va fi neîntrerupt lumină“[95]. Chiar şi cele două mari piese probatorii ale lui Jahve trebuie să creadă asta: Leviathanul şi Behemoth vor fi ciopârţiţi şi înfulecaţi. În acest pasaj[96] îngerul care face revelaţiile i se adresează lui Enoh cu titlul „Fiul Omului“; un semn în plus că Enoh este, ca şi Iezechiel, asimilat misterului divin, respectiv implicat în el, ceea ce de altfel sugerează şi simplul fapt că este martor la el. Enoh este răpit şi-şi ia locul în cer. În „cerul cerurilor“ vede casa de cristal a lui Dumnezeu, înconjurată de râuri de foc şi păzită de fiinţe înaripate veşnic treze.[97] Apare „Cel vechi de zile“ împreună cu cuaternitatea (Mihail, Gabriel, Rafael, Fanuel) şi-i vorbeşte: „Tu eşti Fiul Omului care s-a născut întru dreptate; dreptatea şade deasupra ta şi dreptatea capului vechi de zile nu te părăseşte.“[98]

682 Este remarcabil că Fiul Omului şi înţelesul său sunt necontenit puşi în legătură cu dreptatea. Aceasta pare să fie un laitmotiv şi principala doleanţă. Doar acolo unde ameninţă nedreptatea sau unde ea a şi avut loc are rost o asemenea accentuare a dreptăţii. Nimeni în

91 Sinonim cu Şeol.
92 [*Enoh* 51, 1 şi 3, p. 265.]
93 [*Loc. cit.* 51, 4, p. 265.]
94 [*Loc. cit.* 54, 6, p. 266.] De aici mai aflăm că exodul celor două sute de îngeri a fost un renghi al lui Satana.
95 [*Loc. cit.* 58, 6, p. 268.]
96 [*Loc. cit.* 60, 10, p. 269].
97 [*Loc. cit.* 71, 5–7, p. 277.]
98 [Loc. cit. 71, 14 p. 277.]

afară de Dumnezeu nu poate împărți dreptate în chip eminent, și tocmai în legătură cu el există spaima justificată că ar putea să uite de dreptate. În acest caz, un fiu drept ar interveni la el în favoarea oamenilor. Astfel „drepții ar avea pace“[99]. Dreptatea care va domni în timpul Fiului este atât de subliniată, încât se creează impresia că mai înainte, sub stăpânirea Tatălui, nedreptatea a avut întâietate și că doar odată cu Fiul se inaugurează epoca dreptății. S-ar zice că în acest fel Enoh îi dă inconștient un răspuns lui Iov.

Accentuarea bătrâneții lui Dumnezeu ține logic de existența unui 683
fiu, dar se insinuează și ideea că Dumnezeu se va retrage într-un plan secund și-i va lăsa fiului din ce în ce mai mult stăpânirea asupra lumii oamenilor, și astfel se va putea nădăjdui o orânduire mai dreaptă. Toate acestea arată că undeva se păstrează ecoul unei traume sufletești, amintirea unei nedreptăți strigătoare la cer, care tulbură încrederea în Dumnezeu. El însuși vrea să aibă un fiu și vrea ca acest fiu să-și înlocuiască tatăl. Fiul trebuie să fie, cum s-a văzut din plin, *neapărat drept*, și asta mai înaintea oricăror alte virtuți. Dumnezeu și omul vor să scape de nedreptatea oarbă.

În stare extatică, Enoh se recunoaște Fiul Omului, respectiv Fiul 384
lui Dumnezeu, cu toate că nici nașterea, nici predestinarea nu par să-l fi ales.[100] El trăiește o înălțare divină, pe care în cazul lui Iov doar o presupunem, respectiv o socotim o posibilitate inevitabil deschisă. Iov însuși presimte ceva în acest sens când mărturisește: „Eu însă știu: apărătorul meu trăiește.“[101] Această curioasă formulare nu se poate referi, în condițiile date, decât la milostivul Jahve. Interpretarea creștină tradițională a acestui pasaj ca o anticipare a lui Christos este legitimă în măsura în care aspectul milostiv al lui Jahve se întrupează ca proprie ipostază în Fiul Omului, iar acesta se adevereşte prin Enoh ca reprezentant al dreptății și în creștinism ca justificator al omului.

99 [*Loc. cit.* 71, 17.]

100 Autorul *Cărții lui Enoh* pomenește de Enoh, eroul relatării sale, ca fiind fiul lui Jared, „al șaptelea după Adam“, care „umbla cu Dumnezeu“ și care, în loc să moară, a dispărut pur și simplu, adică a fost răpit de Dumnezeu. [„... și n-a mai fost găsit, pentru că Dumnezeu l-a strămutat.“ (*Geneza* 5, 24).]

101 [*Iov* 19, 25]. (Am reprodus versiunea Bib.S. — *N. t.*)

Pe deasupra Fiul Omului este preexistent, de aceea Iov se poate prevala de el. După cum Satana joacă rolul acuzatorului şi al calomniatorului, Christos îl joacă pe acela al celuilalt fiu al lui Dumnezeu, al susţinătorului şi apărătorului.

685 S-au văzut în aceste reprezentări ale lui Enoh, în ciuda contradicţiei, interpolări creştine. Din punct de vedere psihologic, supoziţia mi se pare însă nejustificată. Ar trebui să înţelegem ce însemna pentru un gânditor evlavios nedreptatea, ba chiar amoralitatea lui Jahve! Era un lucru din cele mai grele a te împovăra cu o asemenea reprezentare a lui Dumnezeu. O mărturie ulterioară ne relatează despre un înţelept evlavios care nu putea citi niciodată *Psalmul* 88, „căci îi era prea greu". Dacă ţinem seamă cu câtă intensitate şi exclusivitate nu doar învăţătura creştină, ci şi doctrina Bisericii din secolele care au urmat şi până astăzi au subliniat bunătatea Tatălui iubitor din ceruri, izbăvirea de frică, ideea de *summum bonum* şi de *privatio boni*, putem măsura ce incompatibilitate există între acestea şi figura lui Jahve şi cât de insuportabil este un astfel de paradox pentru conştiinţa religioasă. Şi lucrurile au stat probabil mereu aşa, începând din zilele lui Iov.

686 Instabilitatea lăuntrică a lui Jahve este premisa nu doar a creaţiei lumii, ci şi a dramei pleromice, al cărei cor tragic îl formează omenirea. Confruntarea cu creatura îl transformă pe Creator. În scrierile veterotestamentare găsim, începând cu secolul al VI-lea, într-o măsură crescândă, urme ale acestei evoluţii. Primele puncte culminante sunt tragedia lui Iov şi revelaţia lui Iezechiel. Iov este pătimitorul pe nedrept, Iezechiel însă vede înomenirea şi diferenţierea lui Jahve, iar prin faptul că i se spune „Fiul Omului" i se sugerează deja că întruparea şi cuaternitatea lui Dumnezeu constituie modelul pleromic pentru ceea ce se va întâmpla cu însuşi omul, prin transformarea şi înomenirea lui Dumnezeu, şi nu doar cu Fiul lui Dumnezeu, prevestit de la începutul veacurilor. Ceea ce se împlineşte ca anticipare intuitivă prin Enoh. În stare extatică, el devine în pleromă Fiul Omului, iar răpirea lui în car (asemenea lui Ilie) prefigurează învierea morţilor. Pentru a-şi juca rolul de administrator al dreptăţii, el trebuie să ajungă în apropierea nemijlocită a lui Dumnezeu, iar ca Fiu al Omului preexistent el nu mai e supus morţii. Dar în măsura

în care a fost un om obişnuit, şi deci muritor, se poate imagina că şi alţi muritori ar putea ajunge, ca şi el, să-l contemple pe Dumnezeu, să devină conştienţi de salvatorul lor şi astfel să ajungă nemuritori.

Toate aceste idei ar fi putut să fie încă de pe-atunci conştientizate 687
pe baza premiselor existente, cu condiţia ca cineva să fi reflectat la ele. În acest scop nu e nevoie de interpolări creştine. *Cartea lui Enoh* a fost o anticipare de anvergură, dar totul plutea încă în aer ca simplă revelaţie, fără să atingă pe nicăieri pământul. Ţinând seamă de aceste fapte nu putem, cu oricâtă bunăvoinţă, să înţelegem afirmaţia, pe care o auzim mereu repetată, după care creştinismul a irumpt ca o noutate absolută în istoria universală. Dacă ceva a fost vreodată pregătit istoriceşte, susţinut şi ajutat de concepţii deja existente asupra lumii înconjurătoare, atunci creştinismul e un exemplu izbitor.

12.

Isus apare mai întâi ca reformator iudeu şi ca profet al unui 688
Dumnezeu exclusiv bun. El salvează astfel contextul religios pericilitat. În această privinţă se dovedeşte a fi efectiv un σωτήρ (salvator). El apără omenirea de pierderea comuniunii cu Dumnezeu şi de pierderea de sine prin cufundarea exclusivă în conştiinţă şi în „raţionalitatea“ ei. Ceea ce ar însemna o disociere între conştiinţă şi inconştient, deci o stare nenaturală, respectiv patologică, o aşa-numită „pierdere a sufletului“, de care omul e, de la începutul timpurilor, necontenit ameninţat. Planează asupra lui, mereu şi într-o măsură crescândă, primejdia de a-şi ignora datele şi necesităţile iraţionale ale psihicului şi de a-şi imagina că totul poate fi stăpânit prin voinţă şi raţiune şi că astfel socoteala de-acasă se potriveşte cu cea din târg, ceea ce se vede cel mai clar în cazul marilor tendinţe social-politice ca socialismul şi comunismul: în primul caz suferă statul, în al doilea, suferă omul.

După cum se vede, Isus a tradus în realitatea lui personală tradiţia 689
existentă şi a anunţat vestea cea bună: „Lui Dumnezeu îi place omenirea. El este un părinte iubitor şi vă iubeşte aşa cum vă iubesc şi eu

și m-a trimis pe mine, fiul său, ca să vă răscumpăr de vechiul păcat." Isus însuși se oferă ca jertfă de ispășire, destinată să aducă reconcilierea cu Dumnezeu. Cu cât o relație de reală încredere între Dumnezeu și om e, așadar, mai dezirabilă, cu atât mai mult trebuie să izbească patima vindicativă și ireconciabilitatea lui Jahve față de creaturile sale. Din partea lui Dumnezeu ca părintele bun care e iubirea însăși ne-am aștepta la iertare înțelegătoare. Faptul însă că supremul bine își răscumpără acest act de grație printr-o jertfă omenească, și anume prin uciderea propriului său fiu, produce un șoc neașteptat. Christos a trecut, s-ar zice, cu vederea acest anticlimax, în orice caz toate secolele următoare l-au preluat fără rezervă. Să încercăm să ne reprezentăm: Dumnezeul binelui este atât de ireconciliabil, încât nu poate fi împăcat decât cu o jertfă omenească! Lucru intolerabil, care azi nu mai poate fi înghițit, căci ar trebui să fim orbi să nu vedem lumina stridentă care cade de-aici pe caracterul divin și să nu considerăm minciuni toată vorbăria despre iubire și despre *summum bonum*.

690 Christos se dovedește într-o dublă privință mediator: îl ajută pe om în relația cu Dumnezeu și calmează spaima pe care o resimțim în fața acestuia. Christos ocupă o poziție de mijloc importantă între cele două extreme greu de împăcat, Dumnezeu și omul. Focarul dramei divine se mută vizibil pe *Dumnezeul-Om* care intercede. Lui nu-i lipsesc nici umanitatea, nici divinitatea, motiv pentru care, înțeles fiind ca atotcuprinzător și unificator de contrarii, e caracterizat de timpuriu prin simboluri ale totalității. Tot așa i se atribuie cuaternitatea Fiului Omului (*vide* crucea și tetramorful), care sugerează o conștiință diferențiată. Ceea ce corespunde modelului din *Enoh*, dar cu *o* abatere importantă: Iezechiel și Enoh, cei doi purtători ai titlului „Fiul Omului", sunt oameni obișnuiți, în vreme ce Christos este prin origine[102], concepere și naștere un erou și un semizeu în accepție antică. El este zămislit de Duhul Sfânt pe cale virginală. Nu este un om creatural și de aceea nu are nicio înclinare spre păcat. Posibilitatea contaminării cu răul a fost la el înlăturată prin pregătirea întrupării. De aceea Christos se află mai mult de partea divină decât

102 *Conceptio immaculata* arată că Maria însăși este diferită de ceilalți muritori, ceea ce este și mai mult întărit prin *assumptio*.

de cea umană. El întrupează exclusiv voinţa bună a lui Dumnezeu şi de aceea se află exact la mijloc, căci esenţialul omului creatural nu îl atinge. Păcatul a venit iniţial de la curtea cerească şi a pătruns prin Satana în Creaţie, ceea ce l-a înfuriat în asemenea măsură pe Jahve, încât spre a fi împăcat a trebuit jertfit propriul său fiu. În mod ciudat, el nu l-a îndepărtat pe Satana din preajma sa. În *Enoh*, un arhanghel special, Fanuel, are sarcina de a ţine departe de Jahve intrigile satanice, şi abia la sfârşitul timpurilor urmează ca Satana, sub formă de stea[103], să fie legat, aruncat în abis şi nimicit (nu tot aşa şi în *Apocalipsa lui Ioan*, unde rămâne veşnic în elementul său).

Deşi în general se presupune că jertfa unică a lui Christos a 691
spulberat blestemul păcatului ancestral şi l-a împăcat definitiv pe Dumnezeu, s-ar părea că în această privinţă Christos ar avea totuşi unele griji. Ce se va întâmpla cu oamenii, mai ales cu adepţii săi, atunci când turma îşi va pierde păstorul şi când va lipsi cel care a intervenit la Tatăl în favoarea lor? Ce-i drept, Christos îşi asigură ucenicii că el va fi tot timpul prezent, ba chiar că va fi în ei înşişi. Toate acestea însă nu par să-i fie de-ajuns şi le făgăduieşte să le trimită de la Tatăl, în locul lui, pe un altul, παράκλητος (avocat, consilier juridic), care să-i ajute prin toate mijloacele şi care să rămână de-a pururi la ei[104]. S-ar putea presupune de-aici că „situaţia juridică" nu era limpezită dincolo de orice îndoială, respectiv, continua să existe un factor de nesiguranţă.

Trimiterea Paracletului mai are şi alt aspect. Acest duh al ade- 692
vărului şi al cunoaşterii este Duhul Sfânt, de la care a fost zămislit Christos. Este duhul zămislirii fizice şi spirituale, care de-acum încolo urmează să sălăşluiască în omul creatural. De vreme ce el reprezintă a treia persoană a divinităţii, rezultă că *Dumnezeu este zămislit în omul creatural.* Ceea ce înseamnă o schimbare puternică în statutul omului, ridicat astfel într-un anumit sens la rangul filialităţii şi al divino-umanităţii. Se împlineşte astfel prefigurarea din *Iezechiel* şi *Enoh*, unde am

103 Probabil ca „steaua cea de dimineaţă". (Cf. *Apocalipsa* 2, 28 şi 22, 16.) Aceasta este planeta Venus cu implicaţiile sale psihologice, iar nu una din cele două planete malefice, Saturn sau Marte.

104 [*Ioan*, 14, 16.]

văzut că titlul „Fiul Omului“ îi este deja acordat omului creatural. În ciuda păcatului care este ataşat de el, omul ajunge pe această cale la poziţia mediatorului, a celui care-l uneşte pe Dumnezeu cu creatura sa. Christos a avut în vedere această posibilitate imprevizibilă, când a spus: „Cel ce crede în Mine va face şi el lucrările pe care le fac Eu, şi mai mari decât acestea va face“[105], iar când a amintit de un pasaj din *Psalmi* (81, 6): „Eu am zis: «Dumnezei sunteţi şi fii ai Celui Prea Înalt cu toţii»“, a adăugat: „Şi Scriptura nu poate fi desfiinţată“[106].

693 Viitoarea locuire a Duhului Sfânt în om semnifică o întrupare continuă a lui Dumnezeu. Christos ca fiul zămislit de Dumnezeu şi ca mediator preexistent este un prim-născut şi o paradigmă divină, urmată de întrupările succesive ale Duhului Sfânt în omul real. Acest om însă participă la întunericul lumii şi de aceea, odată cu moartea lui Christos, apare o situaţie critică ce poate prilejui temeri. În cazul înomenirii, întunericul şi maleficul au fost pretutindeni ţinute cu grijă afară. Transformarea lui Enoh în Fiul Omului se desfăşoară integral, în lumină, şi cu atât mai mult înomenirea lui Christos. Nu e deloc verosimil ca legătura dintre Dumnezeu şi om să se rupă odată cu moartea lui Christos; dimpotrivă, continuitatea acestei relaţii e repetat accentuată şi confirmată mai detaliat prin trimiterea Paracletului. Cu cât legătura se configurează mai adânc, cu atât se apropie mai mult ciocnirea cu răul. Pe baza unei presimţiri mai vechi, se aşteaptă ca după manifestarea luminoasă să urmeze una corespunzător întunecată, iar după Christos să vină Antichristul. Potrivit situaţiei metafizice, n-ar trebui să aşteptăm, de fapt, o astfel de perspectivă, căci puterea răului este aparent biruită şi nu e de presupus din partea unui părinte iubitor, ca după toată pregătirea amplă a mântuirii în Christos, a împăcării şi a declaraţiilor de iubire faţă de oameni, să-şi slobozească iarăşi dulăul cel rău asupra copiilor săi, în dispreţul tuturor lucrurilor întâmplate. De ce această toleranţă enervantă faţă de Satana? De unde proiecţia îndărătnică a răului asupra oamenilor, pe care i-a făcut atât de nevolnici, de bolnăvicioşi şi de proşti, încât

105 [*Loc.cit.* 14, 12.]
106 [*Loc. cit.* 10, 35.]

desigur că nu fac nici pe departe față fiilor săi răi? De ce nu taie răul din rădăcină?

Voința bună a lui Dumnezeu a zămislit un fiu bun și săritor și a 694
creat despre sine imaginea unui tată bun; din păcate — trebuie să admitem — fără să țină, iarăși, seama că exista un adevăr de care se știa și care suna cu totul altfel. Dacă și-ar fi dat seama de sine însuși, ar fi trebuit să vadă ce disociere urma să se producă în el prin înomenirea lui. Unde îi este întunecimea, mulțumită căreia Satana a scăpat de fiecare dată de pedeapsa meritată? Crede oare Dumnezeu că s-a transformat cu totul și că a scăpat de amoralitate? Nici chiar fiul său luminos nu are în această privință deplină încredere în el. Acum le trimite oamenilor chiar un „Duh al adevărului“ , iar ei vor descoperi curând, împreună cu acesta, la ce se pot aștepta atunci când Dumnezeu se întrupează doar în aspectul său luminos și crede că este binele însuși sau cel puțin vrea să fie crezut că este. Trebuie să ne așteptăm la o enantiodromie de anvergură. Acesta este probabil sensul așteptării Antichristului, pe care o datorăm poate tocmai eficienței „Duhului adevărului“.

Din unghi metafizic, Paracletul este, ce-i drept, de cea mai mare 695
însemnătate, dar pentru organizarea unei Biserici el e absolut de nedorit, căci se sustrage, chiar cu referire la autoritatea Scripturii, oricărui control. În schimb, în interesul continuității și al Bisericii, trebuie la fel de energic subliniată unicitatea înomenirii și a operei de mântuire, după cum trebuie descurajată și ignorată pe cât posibil locuirea progresivă a Duhului Sfânt în om. Alte digresiuni individualiste nu mai pot fi tolerate. Cine se simte îndemnat de Duhul Sfânt să aibă cumva opinii divergente devine ineluctabil un eretic, a cărui combatere și nimicire se fac pe deplin pe gustul Satanei. Pe de altă parte, trebuie să înțelegem că dacă fiecare ar fi vrut să le impună altora intuițiile propriului său Duh Sfânt, în vederea ameliorării învățăturii universale, creștinismul ar fi sucombat la scurtă vreme într-o confuzie babilonică de limbi — un destin care a fost îngrijorător de aproape.

Paracletului, „Duhului adevărului“, îi revine sarcina de a locui și 696
lucra în indivizi umani, spre a le reaminti învățăturile lui Christos și a-i călăuzi spre claritate. Un bun exemplu pentru această activitate

a Duhului Sfânt este Pavel, care nu l-a cunoscut pe Domnul și care a primit Evanghelia nu de la Apostoli, ci prin revelație. El aparține acelora al căror inconștient e tulburat și produce revelații extatice. Viața Duhului Sfânt se vădește tocmai în aceea că este activ și are efecte care nu doar confirmă existentul, ci trec chiar dincolo de el. Astfel, există deja în spusele lui Christos indicații că unele idei trec dincolo de spiritul creștin tradițional ca, de pildă, parabola cu economul necredincios, a cărui morală coincide cu *logion*-ul din *Codex Bezae*[107] și trădează un alt punct de vedere etic decât cel așteptat. Criteriul moral îl constituie aici *conștiența*, nu legea și convenția. S-ar putea cita în această ordine de idei și faptul straniu că Christos vrea să-l facă tocmai pe Petru, care are puțină stăpânire de sine și un caracter nestatornic, piatra și fundamentul Bisericii sale. Ceea ce mi se pare că trimite la o includere a răului într-o modalitate moralmente diferențiată de a considera lucrurile. De pildă, e bine când răul este ascuns în mod rezonabil; în schimb, a acționa inconștient este rău. Am putea aproape să presupunem că asemenea opinii au în vedere o epocă în care alături de bine, e luat și răul în considerare, respectiv nu mai este reprimat *a limine* cu argumentul că se știe exact ce este el.

697 Și așteptarea Antichristului pare să fie o revelație sau o descoperire cu bătaie lungă, la fel și constatarea remarcabilă că, în ciuda căderii și a exilului, diavolul continuă să rămână „stăpânul acestei lumi" și să locuiască în văzduhul atotcuprinzător. În ciuda fărădelegilor sale și a lucrării divine de mântuire în favoarea oamenilor, diavolul deține mai departe o considerabilă poziție de putere, în a cărei zonă intră toate creaturile sublunare. O astfel de situație nu poate fi descrisă decât ca fiind critică, în orice caz ea nu corespunde cu lucrurile la care ne-am fi putut aștepta în chip rezonabil în urma Bunei Vestiri. Răul nu este pus în lanțuri, deși zilele stăpânirii sale sunt numărate. Dumnezeu încă mai șovăie să uzeze de forță împotriva lui. Trebuie să presupunem că, în mod evident, el încă nu știe cum propria sa fața întunecată îl favorizează pe îngerul cel rău. „Duhul adevărului", care

107 [E vorba de o interpolare la *Luca* 6, 4 („Omule, dacă știi ce faci, ești mântuit, dacă nu știi, ești blestemat și ești un încălcător de lege") *Codex Bezae Cantabrigiensis*, ed. SCRIVENER; cf. și HENNECKE, *Neustestamentliche Apokryphen*, p. 37.]

s-a sălăşluit în om, nu va ignora această stare de fapt multă vreme. El tulbură de aceea inconştientul omului şi produce încă din perioada creştinismului primitiv o altă mare revelaţie care, din cauza obscurităţii ei, a prilejuit în epoca următoare prea multe interpretări şi interpretări eronate. Este vorba despre *Apocalipsa lui Ioan*.

13.

Nu ne-am putea închipui o personalitate mai potrivită pentru 698
Ioan al *Apocalipsei* decât pe autorul *Epistolelelor lui Ioan*: acesta mărturiseşte că Dumnezeu este lumină şi „niciun întuneric nu este în el“[108]. (Cine a spus oare că în Dumnezeu ar fi întuneric?) Oricum, el ştie că dacă păcătuim, avem nevoie de un mijlocitor în faţa lui Dumnezeu, anume de Christos, jertfa de ispăşire[109], deşi păcatele ne-au fost deja iertate de dragul lui. (De ce mai avem atunci nevoie de un apărător?) Tatăl ne-a dăruit marea lui iubire (care a trebuit totuşi să fie răscumpărată printr-o jertfă omenească!) şi noi suntem copiii lui Dumnezeu. Cine e zămislit din Dumnezeu nu face niciun păcat.[110] (*Cine* nu face *niciun* păcat?) Ioan predică, vestind iubirea. Dumnezeu însuşi e iubire. Iubirea desăvârşită alungă spaima. Dar Ioan trebuie să avertizeze şi asupra primejdiei profeţilor falşi şi a învăţătorilor eretici, şi el este acela care anunţă venirea Antichristului.[111] Atitudinea sa conştientă e ortodoxă, dar el presimte răul. Poate lesne să aibă vise urâte, dar acestea nu sunt înregistrate de programul său conştient. El vorbeşte ca şi cum n-ar cunoaşte doar o stare lipsită de păcat, ci şi iubirea desăvârşită, diferit fiind de Pavel, căruia nu-i lipseşte autoreflecţia necesară. Ioan este puţin cam prea sigur şi de aceea riscă o disociere. În aceste împrejurări anume apare în inconştient o contrapoziţie care cândva va putea irumpe în conştiinţă sub forma unei revelaţii. Dacă va apărea, aceasta va avea forma unui mit mai mult

108 [1 *Ioan* 1, 5.]
109 [*Loc. cit.* 2, 1–2.]
110 [*Loc. cit.* 3, 9.]
111 [*Loc. cit.* 2, 18 şi urm. şi 4, 3.]

sau mai puțin subiectiv, căci, între altele, va compensa unilateralitatea unei conștiințe individuale; aceasta în contrast cu viziunea unui Iezechiel sau Enoh, a căror stare a conștiinței e caracterizată în special de ignoranță (de care ei nu sunt vinovați) și care de aceea e compensată de o configurare mai mult sau mai puțin obiectivă și general valabilă a materialului arhetipal.

699 Acestor condiții le corespunde, după cât putem să ne dăm seama, *Apocalipsa*. Încă din prima viziune ne întâmpină o figură *înspăimântătoare*: Christos contopit cu „Cel vechi de zile", cu cel asemănător omului și Fiului Omului. Din gura lui iese o „sabie ascuțită", bună mai degrabă pentru luptă și vărsare de sânge decât pentru manifestarea iubirii frățești.[112] De vreme ce Christos îi spune: „Nu te teme", e de presupus că Ioan nu era copleșit de iubire, ci mai degrabă de *spaimă*, atunci când a „căzut la picioarele Lui ca un mort"[113]. (Cum rămâne cu iubirea desăvârșită care alungă orice spaimă?)

700 Christos îl însărcinează să trimită șapte epistole la comunitățile din provincia Asia. Comunitatea din Efes e îndemnată să se pocăiască, fiind altminteri amenințată că i se va lua lumina.[114] Aflăm din această epistolă că Christos îi urăște pe nicolaiți. (Cum se împacă asta cu iubirea de aproapele?)

701 Comunitatea din Smirna scapă mai ușor. Adversarii ei sunt presupuși evrei, care însă formează o „sinagogă a lui Satana", ceea ce nu sună tocmai prietenos.

702 Pergam este mustrat fiindcă acolo s-a manifestat un învățător eretic. Tot acolo există nicolaiți. Deci comunitatea să se pocăiască, altfel „vin la tine curând", ceea ce desigur se cuvine înțeles ca o amenințare.

703 Tiatira o îngăduie pe falsa proorociță Isebel. Christos o va „arunca pe ea bolnavă la pat", iar „pe fiii ei cu moarte" îi va ucide. Dar celui care va rămâne la el îi va „da stăpânire peste neamuri. Și le va păstori pe ele cu toiagul de fier și ca pe vasele olarului le va sfărâma, precum și eu am luat putere de la Tatăl Meu. Și-i voi da lui steaua cea de

112 Cf. *Apocalipsa* 19, 15.
113 *Loc. cit.* 1, 16–17.
114 [*Loc. cit.* 2, 5 și urm.]

dimineaţă."[115] După cum se ştie, Christos propovăduieşte: „să vă iubiţi duşmanii", aici însă ameninţă cu ucidere bethleemică de prunci!

Lucrările comunităţii din Sardes nu sunt desăvârşite în faţa lui 704
Dumnezeu. De aceea „pocăieşte-te!" Altminteri, el va veni, la un ceas neştiut, ca un fur asupra lor[116] — ceea ce nu e un avertisment tocmai plin de bunăvoinţă.

În cazul Filadelfiei n-are nimic de obiectat. Pe Laodiceea însă o 705
s-o verse din gura lui. Ea trebuie să se pocăiască. Semnificativă este explicaţia: „Eu pe câţi îi iubesc, îi mustru."[117] Ar fi de înţeles dacă cineva nu şi-ar dori prea multă „iubire" de acest fel.

Cinci din cele şapte comunităţi obţin note proaste. Acest „Christos" 706
apocaliptic se comportă mai degrabă ca un „boss" prost dispus, conştient de puterea sa, asemănător cu „umbra" unui episcop predicând iubirea.

Ca o confirmare a celor spuse, urmează o viziune a lui Dumnezeu 707
în stilul lui Iezechiel. Dar cel care stă pe tron nu seamănă chiar cu un om, ci „semăna la vedere *cu piatra de iasp şi de sardiu*"[118]. În faţa lui era „ca o mare de sticlă asemenea cu cristalul". În jurul tronului stăteau cele patru „fiinţe" (ζῷα, *animalia), pline de ochi* în faţă şi-n spate, pe dinafară şi pe dinăuntru.[119] Simbolul lui Iezechiel este modificat în mod ciudat: piatra, sticla, cristalul, tot lucruri moarte şi rigide, caracterizează divinitatea, substanţe din regnul anorganic. Fără să vrem ne gândim la preocuparea epocilor ulterioare, când misteriosul „om", „homo altus", a fost numit λίθος ου λίθος (piatră care nu e piatră), şi când o mulţime de „ochi" luminează în marea inconştientului.[120] Oricum, aici intră ceva din psihologia lui Ioan care a presimţit un dincolo de cosmosul creştin.

În continuare urmează deschiderea cărţii cu şapte peceţi de către 708
„Miel". Acesta şi-a lepădat trăsăturile umane ale „Celui vechi de zile"

115 [*Loc. cit.* 2, 20–28.]
116 [*Loc. cit.* 3, 3.]
117 [*Loc. cit.* 3, 19.]
118 [*Loc. cit.* 4, 3.]
119 [*Loc. cit.* 4, 6.]
120 Aceasta e o aluzie la „luminozitatea" arhetipurilor. [Cf. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.* (GW VII).]

și apare sub formă pur teriomorfă, dar monstruoasă, ca una dintre acele numeroase fiare încornorate ale *Apocalipsei*: el are șapte ochi și șapte coarne, de aceea nu seamănă cu un miel, ci cu un berbec și, în genere, pare să fi arătat destul de urât. Deși prezentat „ca înjunghiat“[121], el nu se comportă în continuare ca o jertfă nevinovată, ci ca o ființă foarte vioaie. Din primele patru peceți scoate cei patru călăreți fatidici ai Apocalipsei. La cea de-a cincea pecete se aude strigătul de răzbunare al martirilor („Până când, Stăpâne sfinte și adevărate, nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru față de cei ce locuiesc pe pământ?“)[122] Cea de-a șasea pecete aduce o catastrofă cosmică și toate se ascund „de mânia Mielului. Că a venit ziua cea mare a mâniei lor...“[123] Nu recunoaștem mielul blând care se lasă dus la înjunghiere fără să se împotrivească, dar îl recunoaștem pe berbecele belicos și irascibil, a cărui furie poate în fine să se dezlănțuie. Văd aici mai puțin un mister metafizic, cât în primul rând izbucnirea unor sentimente negative îndelung zăgăzuite, care se pot observa frecvent la cei care vor să fie perfecți. Se poate presupune că autorul *Epistolelor* ioanite își dă toată silința ca ceea ce le predică fraților săi întru Christos să practice el însuși exemplar. În acest scop trebuie să elimine toate sentimentele negative, iar ca urmare a unei lipse binevenite de autoreflecție le poate uita. Ele au dispărut, ce-i drept, de pe ecranul conștiinței, dar proliferează pe dedesubt și cu timpul produc un păienjeniș de resentimente și idei de răzbunare, care mai apoi irump în conștiință sub formă de revelații. De-aici apare un tablou înspăimântător care izbește în toate reprezentările privitoare la smerenie, răbdare, iubire de aproapele și de dușmani, la un Tată iubitor din cer și un Fiu care-i mântuiește pe oameni. O întreagă orgie de ură, mânie, răzbunare și furie oarbă de distrugere, care nu se mai satură să dezvolte imagini de groază, izbucnește și înecă în sânge și foc o lume care încerca tocmai să se lase salvată și readusă la condiția de nevinovăție și de comuniune în iubire cu Dumnezeu.

121 [*Apocalipsa* 5, 6.]
122 [*Loc. cit*. 6, 10]
123 [*Loc. cit*., 6, 16–17.]

709 Deschiderea celei de-a şaptea peceţi aduce desigur un nou val de mizerii care ameninţă să epuizeze fantezia nelegiuită a lui Ioan. Ca şi cum ar trebui să se întărească, el înghite o carte spre a putea să profetizeze mai departe.

710 După ce, în fine, a trâmbiţat cel de-al şaptelea înger, apare pe cer, după distrugerea Ierusalimului, *femeia-soare*, care are luna la picioare şi o cunună din douăsprezece stele pe cap.[124] Ea este în chinurile facerii, iar în faţa ei se află un balaur roşu ca focul, care vrea să-i înghită copilul.

711 Această viziune iese din rând. În vreme ce în cazul imaginilor de până acum ne sustragem greu impresiei că au fost supuse unei prelucrări ulterioare care le-a ordonat şi înfrumuseţat, aici avem sentimentul că această parte este originară şi nu urmăreşte un scop educativ. Viziunea e introdusă de deschiderea templului din cer şi de vizibilizarea chivotului legământului.[125] Avem probabil a face în acest caz cu un preludiu la coborârea miresei cereşti, a Ierusalimului, un echivalent al Sophiei, căci e vorba de un fragment de *hierogamie* celestă, al cărui fruct este un copil divin. El e ameninţat de soarta lui Apollo, fiul zeiţei Leto, care a fost, de asemenea, urmărit de balaur.* Aici trebuie să zăbovim pentru o clipă la figura mamei. Ea este „o femeie înveşmântată cu soarele". A se vedea simpla constatare, „o femeie" pur şi simplu, nu o zeiţă şi nici o fecioară zămislită neprihănit. Nu se observă niciun fel de măsuri care să-i anuleze deplina feminitate, desigur cu excepţia atributelor cosmice şi naturale, care îi pun pecetea de *anima mundi*, de om cosmic primordial. Ea este omul primordial feminin, pandantul masculinului primordial, căruia i se potriveşte eminent motivul păgân al zeiţei Leto, căci în mitologia greacă se amestecă în mod egal elementele matriarhale cu cele patriarhale. Sus stelele, jos luna, la mijloc soarele, Horus-ul răsăritului şi Osiris-ul

124 [*Loc. cit.* 12, 1.]

125 [*Loc. cit.* 11, 19.] *Arca foederis* este o alegorie a Mariei.

* [Această propoziţie nu se află în ediţia originală din 1952, nici în reeditarea din 1953, dar apare în cea revizuită din 1961. Posibil să fi fost formulată pentru prima ediţie englezească (1954), în vederea căreia Jung a făcut unele mici modificări (Cf. GW XI, p. 355).]

asfinţitului, înconjuraţi de noaptea maternă, οὐρανὸς ἄνω, οὐρανὸς κάτω[126] — acest simbol dezvăluie întregul mister al „femeii": ea cuprinde în întunericul ei soarele conştiinţei „masculine", care urcă, copil, din marea nocturnă a inconştientului şi se scufundă, moşneag, în ea. Noaptea maternă alătură întunericul luminii; semnifică hierogamia contrariilor şi împacă natura cu spiritul.

712 Fiul care rezultă din această nuntă cosmică este în mod necesar un *complexio oppositorum*, un simbol unificator, o totalitate a vieţii. Firește nu fără motiv, inconştientul lui Ioan împrumută elemente de mitologie greacă pentru a descrie o trăire escatologică aparte: ea nu trebuie confundată cu naşterea pruncului Christos care s-a petrecut cu mult timp înainte şi în cu totul alte condiţii. Pornind evident de la Mielul „furios", adică de la Christosul apocaliptic, copilul nou-născut este un duplicat al acestuia, caracterizat deci ca unul ce va păstori neamurile „cu toiag de fier"[127]. El este, prin urmare, asimilat sentimentelor de ură şi răzbunare, aşa încât se creează impresia că ar continua, în mod inutil, judecata de osândă într-un viitor îndepărtat. Această interpretare însă nu e corectă, căci Mielului i se încredinţase deja această sarcină şi, în decursul *Apocalipsei*, el o şi duce la bun sfârşit, fără ca pruncul nou-născut să aibă vreo ocazie să acţioneze pe cont propriu. El nu mai reapare ulterior. Sunt de aceea înclinat să presupun că dacă această caracterizare a lui ca fiu al răzbunării nu este o interpolare interpretativă, atunci ea i-a ieşit autorului *Apocalipsei* de sub condei ca o frază familiară şi totodată ca un comentariu la îndemână. Ceea ce e cu atât mai verosimil cu cât în împrejurările de-atunci acest *intermezzo* nu putea fi altminteri înţeles, chiar dacă interpretarea e cu totul absurdă. După cum am observat deja, episodul femeii-soare constituie un corp străin în curgerea viziunilor. Nu ar fi deci eronat să presupunem că autorul *Apocalipsei* chiar, iar dacă nu el, atunci un copiator perplex, a simţit nevoia să interpreteze cumva această paralelă evidentă cu Christos, respectiv s-o ajusteze la întregul text. Ceea ce se putea face uşor prin

126 „Sus cer, jos cer." [Cf. RUSKA, *Tabula smaragdina*, pp. 2 şi urm.; apoi (JUNG), *Die Psychologie der Übertragung* (GW XVI), par. 384.]

127 [*Apocalipsa* 12, 5 şi 2, 27.]

imaginea familiară a păstorului cu toiagul de fier. Nu găsesc alt motiv pentru această asociere.

Copilul este răpit la Dumnezeu, părintele său manifest, iar mama 713
e ascunsă în pustie, ceea ce vrea să sugereze că este vorba de o figură care rămâne latentă pentru o vreme indefinită şi a cărei eficienţă este rezervată pentru viitor. Aici ar putea să fie prefigurată istoria lui Hagar. Asemănarea relativă a acestei istorii cu legenda naşterii lui Christos vrea probabil să ne spună doar că naşterea mai recentă reprezintă un eveniment analog, şi anume probabil la fel ca întronizarea, descrisă mai înainte, a Mielului în slava lui metafizică, act ce se va fi desfăşurat cu mult timp în urmă, respectiv pe vremea Înălţării. În acelaşi fel e descrisă aruncarea balaurului, adică a diavolului, pe pământ[128], deşi Christos observase, tot aşa, căderea lui Satana cu mult înainte. Această curioasă repetare sau dublare a evenimentelor caracteristice vieţii lui Christos ne face să presupunem că este de aşteptat un al doilea Mesia la sfârşitul timpurilor. Nu poate fi vorba de o revenire a lui Christos însuşi, căci el ar veni „pe norii cerului", nu ar fi *născut* a doua oară şi, pe deasupra, dintr-o conjuncţie soare–lună. Epifaniei apocaliptice îi corespunde mai degrabă conţinutul *Apocalipsei* 1 sau 19, 11 şi urm. Faptul că, în descrierea naşterii, Ioan recurge la mitul Apollo–Leto poate fi un indiciu: spre deosebire de tradiţia creştină, în cazul viziunii e vorba de un produs al inconştientului.[129] În inconştient există însă tot ce este respins de conştiinţă, şi cu cât conştiinţa e mai creştină, cu atât inconştientul se comportă mai păgân, anume dacă în păgânismul respins se ascund încă valori importante pentru viaţă, adică dacă se varsă copaia cu copil cu tot (cum se întâmplă adesea). Inconştientul nu-şi izolează şi nu-şi diferenţiază obiectele, aşa cum face conştiinţa. El nu gândeşte abstract şi nu lasă deoparte subiectul: persoana extaticului şi a vizionarului e întotdeauna inclusă şi implicată. În acest caz este însuşi Ioan, a cărui personalitate inconştientă se identifică aproximativ cu aceea a lui Christos, adică el este născut

128 [*Loc. cit.* 12, 9.]

129 Putem considera ca probabil faptul că Ioan cunoştea mitul zeiţei Leto, deci că era conştient de el. Inconştientă şi neaşteptată însă e posibilitatea ca inconştientul lui să folosească acest mit păgân pentru caracterizarea naşterii celui de-al doilea Mesia.

într-un mod asemănător cu acesta şi în acelaşi scop. Ioan este copleşit de arhetipul fiului lui Dumnezeu şi de aceea vede lucrarea acestuia în inconştient sau, cu alte cuvinte, vede cum Dumnezeu este din nou născut în inconştientul (parţial păgân), de nedistins de Sinele lui Ioan, căci „copilul divin" este simbolul atât al unuia, cât şi al celuilalt, la fel ca Christos. Conştiinţa lui Ioan e departe de a-l interpreta pe Christos ca simbol. Pentru creştinul credincios, Christos reprezintă orice altceva în afară de un simbol, adică de *expresia unui incognoscibil, respectiv a unui încă necognoscibil*. Şi totuşi lucrurile stau în mod firesc aşa. Christos n-ar fi făcut nicio impresie credincioşilor săi dacă n-ar fi exprimat concomitent şi ceva care trăia şi lucra în inconştientul lor. Creştinismul nu s-ar fi răspândit cu această uimitoare viteză în lumea antică, dacă reprezentările sale n-ar fi găsit un teren psihic analog, pregătit să le recepteze. Ceea ce face posibilă afirmaţia după care cine crede în Christos nu numai că e cuprins în el, ci Christos sălăşluieşte atunci în credincios în calitatea acestuia de *Adam secundus*, de om desăvârşit, aidoma chipului lui Dumnezeu. Psihologic e vorba de aceeaşi relaţie care în concepţia indiană e reprezentată de legătura dintre Purusha-Atman şi conştiinţa Eului uman. Este situarea omului „desăvârşit" (τέλειος), adică a omului total, alcătuit din totalitatea psihicului, deci din conştiinţă şi din inconştient, deasupra Eului care reprezintă doar conştiinţa şi conţinuturile ei şi care nu cunoaşte inconştientul, deşi depinde în multe privinţe de el şi este adesea decisiv influenţat de el. Este relaţia dintre Sine şi Eu care se oglindeşte în relaţia dintre Christos şi om. De aici provin analogiile evidente dintre anumite concepţii indiene şi creştine, care au prilejuit supoziţia existenţei unor influenţe indiene asupra creştinismului.

714 Acest paralelism până acum latent în Ioan invadează conştiinţa sub forma unei viziuni. Că această invazie e autentică se vede după utilizarea materialului mitologic, procedeu extrem de improbabil pe-atunci pentru un creştin şi în care se pot identifica chiar şi probabile influenţe astrologice. De aici s-ar putea explica şi observaţia eminamente „păgână" „şi pământul i-a venit femeii într-ajutor"[130]. Chiar dacă

130 [*Apocalipsa* 12, 16.]

pe-atunci conştiinţa era plină exclusiv de reprezentări creştine, conţinuturile păgâne de dinainte, respectiv contemporane, se aflau sub pragul ei, precum a fost, bunăoară, şi cazul Perpetuei[131]. La un creştin iudeu — cum a fost probabil autorul *Apocalipsei* — mai intră în discuţie ca model şi Sophia cosmică, la care Ioan se referă de câteva ori. Ea ar putea lesne să treacă drept mama copilului divin[132], de vreme ce este evident o femeie din cer, adică o zeiţă şi însoţitoare a unui zeu. Sophia corespunde acestei definiţii, la fel ca Maria înălţată în rang. Dacă această viziune ar fi un vis modern, n-am ezita să interpretăm naşterea copilului divin ca o *conştientizare a Sinelui*. În cazul lui Ioan atitudinea religioasă a conştiinţei a determinat o receptare a imaginii lui Christos în materialul inconştientului, a însufleţit arhetipul divinei fecioare-mame şi naşterea fiului-iubit şi le-a confruntat cu conştiinţa creştină. Ioan este astfel inclus personal în evenimentul divin.

Imaginea tulburată de sentimente negative pe care el o are 715
despre Christos este aceea a unui răzbunător crud, care nu mai are nicio legătură cu aceea a unui mântuitor. Ne întrebăm în cele din urmă dacă această figură christică nu are în ea mai mult din omul Ioan, cu umbra lui compensatoare, decât din mântuitorul divin, care ca „lumen de lumine“ [„lumină din lumină“] nu conţine în sine niciun întuneric. Chiar şi paradoxul Mielului „furios“ ne-ar fi putut stârni această bănuială. Oricum am întoarce-o şi am suci-o, văzut în lumina Evangheliei, răzbunătorul şi judecătorul rămâne o *figură întunecată*. Putem presupune că aici este motivul care îl va fi determinat pe Ioan să-l asimileze pe copilul nou-născut cu figura răzbunătorului şi astfel să-i suprime caracterul mitologic de adolescent divin, plin de graţie şi farmec, aşa cum ne apare în figura unui Tammuz, Adonis sau Balder. Frumuseţea primăvăratică, fermecătoare a copilului divin reprezintă tocmai una din acele valori antice care îi lipsesc atât de mult creştinismului şi mai ales lumii posomorâte a *Apocalipsei*, strălucirea matinală indescriptibilă a unei zile de primăvară care, după încremenirea de moarte a iernii, face

131 [Cf. Marie-Louise von Franz, *Die Passio perpetuae* în Jung, *Aion.*]

132 Fiul ar corespunde atunci lui *filius sapientiae* din alchimia medievală.

pământul să înverzească și să înflorească, iar inima să se bucure și să creadă într-un Dumnezeu bun și iubitor.

716 Ca totalitate Sinele este *per definitionem* întotdeauna o *complexio oppositorum*, iar modul său de apariție este cu atât mai întunecat și mai amenințător cu cât conștiința își revendică o natură mai luminoasă și pretinde autoritate morală. Putem bănui aceste lucruri la Ioan deoarece el era un păstor al turmei sale și pe deasupra un om, deci supus greșelii. Dacă *Apocalipsa* ar fi, ca să spun așa, o afacere personală a lui Ioan și deci nimic altceva decât o izbucnire de resentiment personal a acestuia, atunci figura Mielului furios l-ar fi satisfăcut pe deplin. *Rebus sic stantibus*, copilul nou-născut ar fi trebuit să aibă un aspect pozitiv perceptibil, căci potrivit naturii sale simbolice el ar fi trebuit să compenseze pustiirea intolerabilă, pricinuită de irumperea pasiunilor reprimate; doar el era, cum s-a văzut, copilul acelei *coniunctio oppositorum*, al lumii diurne, solare, și al celei nocturne, lunare. El ar fi mediat între Ioan cel iubitor și Ioan cel răzbunător și ar fi fost astfel un salvator benefic care ar fi echilibrat balanța. Acest aspect i-a scăpat însă lui Ioan, căci altminteri n-ar fi putut să pună pe același plan copilul cu Christosul răzbunător.

717 Problema lui Ioan însă nu este una personală. Nu e vorba de un inconștient personal și de o izbucnire capricioasă, ci de viziuni care se ridică dintr-un adânc mai mare și mai cuprinzător. Problematica lui Ioan se exprimă în prea multe forme colective și arhetipale ca să le putem reduce la o situație personală. Asta ar fi nu doar prea simplu, ci și practic și teoretic eronat. În calitate de creștin, Ioan a fost copleșit de un eveniment colectiv arhetipal și de aceea el trebuie în primul rând explicat cu pornire de aici. Firește, avea și psihologia lui personală, în care putem arunca o privire, dacă îl socotim pe autorul *Epistolelor* ca fiind aceeași persoană cu cel al *Apocalipsei*. Există suficiente dovezi că *imitatio Christi* a produs în inconștient o umbră corespunzătoare. În genere, faptul că Ioan a avut viziuni dovedește deja o tensiune neobișnuită între conștiință și inconștient. Dacă el este identic cu autorul *Epistolelor*, atunci, când a scris *Apocalipsa*, era înaintat în vârstă. În *confinio mortis* și în amurgul unei vieți lungi și bogate, privirea se deschide adesea spre depărtări nebănuite. Un astfel de om

nu mai trăiește în zona intereselor cotidiene și a peripețiilor relațiilor personale, ci în contemplarea unor spații temporale îndepărtate și în mișcarea seculară de idei. Privirea lui Ioan pătrunde în viitorul îndepărtat al eonului creștin și în adâncul întunecat al acelor puteri pe care creștinismul său le ține în cumpănă. Ceea ce izbucnește în el este furtuna timpurilor, presimțirea unei uriașe enantiodromii, pe care nu o poate înțelege altfel decât ca o distrugere definitivă a acelui întuneric care nu înțelesese acea lumină apărută în Christos. El însă nu și-a dat seama că puterea distrugerii și a răzbunării era tocmai acel întuneric, din care se scindase Dumnezeul înomenit. De aceea el nu putea înțelege nici ceea ce însemna acel copil al conjuncției soare–lună, pe care nu era capabil să-l interpreteze decât ca pe o altă figură a răzbunării. Pasiunea care izbucnește în revelația lui nu lasă să se bănuiască nimic din istovirea sau limpezirea vârstei înaintate, căci ea este infinit mai mult decât resentiment personal; este spiritul însuși al lui Dumnezeu care pătrunde prin nevolnicul înveliș muritor și pretinde iarăși oamenilor să resimtă *spaimă* în fața divinității insondabile.

14.

Curentul sentimentelor negative pare să fie inepuizabil și cele mai 718
cumplite evenimente continuă să se desfășoare. Din mare ies monștrii „încornorați“ (înzestrați cu forță), emanații respingătoare ale adâncului. Față de această supremație a întunericului și a distrugerii e de înțeles că, speriată, conștiința umană caută un munte al salvării, un punct de liniște și siguranță. Ioan introduce de aceea adecvat o viziune a Mielului pe muntele Sion (cap. 14), unde sunt adunați în jurul lui 144 000 de aleși și de salvați.[133] Sunt παρθένοι, feciorelnicii „care nu s-au întinat cu femei[134]“. Cei care, pe urmele a Fiului lui Dumnezeu

133 Poate este semnificativ că aici nu se mai vorbește de „mulțimea multă, pe care nimeni nu putea s-o numere, din tot neamul și semințiile și popoarele și limbile, stând înaintea tronului și înaintea Mielului“, despre care amintește *Apocalipsa* 7, 9.

134 [*Apocalipsa* 14, 4.]

mort timpuriu, n-au mai ajuns oameni întregi, ci au renunțat de bunăvoie să participe la soarta omenească și au spus nu la continuarea existenței pe pământ.[135] Dacă toți s-ar converti la acest punct de vedere, în câteva decenii creatura om ar fi stârpită de pe pământ. Previziunile sunt însă în acest sens relativ puține. Ioan crede în predestinare, în acord cu cea mai înaltă autoritate. Ceea ce e un pesimism necosmetizat.

> ... căci toate câte sunt
> născute vor pieri pe drept cuvânt*,

spune Mephisto.

719 Perspectiva, doar ceva mai consolatoare, este imediat întreruptă de avertismentele îngerilor. Primul vestește o Evanghelie veșnică a cărei chintesență este: „Temeți-vă de Dumnezeu!" Despre iubirea lui Dumnezeu nu se mai spune nimic. Temut este doar ceea ce e *cumplit*.[136]

720 Fiul Omului ține în mână o seceră ascuțită și are un ajutor care, de asemenea, mânuiește o seceră.[137] Recolta de struguri însă constă într-o baie de sânge fără egal: „Și teascul a fost călcat afară din cetate, și a ieșit sânge din teasc până la zăbalele cailor, pe o întindere de o mie șase sute de stadii."[138]

721 Din templul ceresc ies cei șapte îngeri cu șapte cupe ale mâniei pe care le varsă asupra lumii.[139] Partea principală o constituie nimicirea desfrânatei celei mari, Babilon, pandantul Ierusalimului ceresc. Babilon este corespondentul htonic al femeii-soare Sophia, desigur cu răsturnarea semnului moral prevestitor. Dacă, în cinstea mamei Sophia, aleșii se transformă în „fecioare", în inconștient se produce compensator o teribilă fantezie luxurioasă. Nimicirea Babilonului nu

135 Ei aparțin de fapt cultului Marii Mame, corespunzând emasculaților *galloi* ai acesteia. Cf. pasajul ciudat din *Matei* 19, 12, unde e vorba de „fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși pentru Împărăția cerurilor", la fel ca preoții Cybelei care obișnuiau să se castreze, urmându-l pe fiul acesteia, zeul Attis.

* *Faust* I, „Odaia de studiu", *ed. cit.* (*N. t.*)

136 Cf. *Apocalipsa* 19, 5.

137 [*Loc. cit*. 14, 14 și 17.] În această figură paralelă îl putem ușor bănui chiar pe Ioan.

138 [*Loc. cit*. 14, 20.]

139 [*Loc. cit*. 15, 6–7 și 16, 1 și urm.]

înseamnă de aceea doar stârpirea desfrânării, ci în genere anularea plăcerii de viaţă, după cum reiese din *Apocalipsa* 18, 22 şi urm.:

„Şi glasul celor ce cântă din chitară şi din gură şi din flaut şi din trâmbiţă nu se va mai auzi de acum în tine şi nici un meşteşugar de orice fel de meşteşug nu se va mai afla în tine... Şi niciodată lumină de lampă nu se va mai ivi în tine; şi glasul de mire şi de mireasă nu se vor mai auzi în tine niciodată."

Deoarece în prezent trăim în epoca finală a eonului creştin al 722
peştilor, nu putem să nu ne gândim la fatalitatea care apasă asupra artei noastre moderne.

Simboluri ca Ierusalim, Babilon etc. sunt fireşte întotdeauna 723
supradeterminate, adică ele au mai multe aspecte semnificative şi pot de aceea să fie interpretate în diverse sensuri. În ce mă priveşte, mă limitez la aspectul psihologic. Nu vreau să comentez relaţiile posibile cu istoria vremii de atunci.

Pieirea oricărei frumuseţi şi a bucuriei de viaţă, suferinţa de ne- 724
închipuit a întregii creaturi care a ieşit cândva din mâna risipitoare a creatorului ar prilejui unei inimi sensibile o profundă melancolie. Ioan însă scrie: „Veseleşte-te de ea, cerule şi voi sfinţilor, şi voi apostolilor şi voi proorocilor, pentru că Dumnezeu a pronunţat judecata voastră asupra ei"[140], de unde se vede cât de departe merg patima răzbunării şi plăcerea distrugerii, şi ce este „ghimpele în trup"*.

Christos în calitate de conducător al cetei îngerilor este acela „care 725
va călca teascul vinului aprinderii mâniei lui Dumnezeu Atotţiitorul"[141]. Veşmântul lui este „stropit cu sânge"[142]. El călăreşte pe un *cal alb*[143], iar cu sabia care-i iese din gură omoară animalul şi, odată cu el, pe falsul profet, probabil un reflex ori o replică întunecată

140 [*Loc. cit.* 18, 20.]

* 2 *Corinteni*, 12, 7 (*N. t.*).

141 [*Apocalipsa*. 19, 15.]

142 [*Loc. cit.* 19, 13.]

143 [*Loc. cit.* 19, 11.] Şi aici ar putea intra în discuţie o speculaţie astrologică despre cea de-a doua jumătate a eonului creştin, anume Pegasul ca *paranatellon* al lui Aquarius.

a lui sau a lui Ioan, adică *umbra*. Satana este închis pentru o mie de ani în lumea de jos, și *tot atâta va domni și Christos*. „După aceea trebuie să fie dezlegat <Satana> câtăva vreme."[144] Cei o mie de ani corespund astrologic primei jumătăți a eonului peștilor. Eliberarea după această perioadă a lui Satana, pentru care nu există cu adevărat niciun motiv, corespunde enantiodromiei eonului creștin, adică lui Antichrist, a cărui venire a putut fi prezisă pe baze astrologice. După scurgerea unui interval nederminat, diavolul va fi pe vecie aruncat în iezerul de foc (dar nu va fi nimicit cu totul, ca în *Enoh*), și întreaga creație primordială va dispărea.[145]

726 Acum poate să aibă loc anunțata hierogamie, nunta Mielului cu „femeia lui"[146]. Mireasa este noul Ierusalim, coborât din cer.[147] „Lumina ei era asemenea cu cea a pietrei de mare preț, ca piatra de iaspis, limpede cum e cristalul."[148] Cetatea formează un pătrat și e alcătuită din aur curat ca sticla, la fel și străzile ei. Dumnezeu însuși și Mielul sunt templul cetății și sursă de lumină neîntreruptă. Nu mai există noapte și nimic impur nu poate pătrunde în cetate.[149] (Această asigurare repetată liniștește o îndoială încă nu de tot stinsă!) Din tronul divinității curge izvorul apei vieții, și alături se află pomul vieții, care trimite la Paradis și la preexistența pleromatică.[150]

727 Viziunea finală, care, după cum se știe, este interpretată ca relația dintre Biserică și creștinism, are înțelesul unui „simbol unificator" și reprezintă de aceea desăvârșirea și totalitatea; de aici, cuaternitatea care se exprimă prin cetatea pătrată, prin cele patru râuri ale Paradisului, prin cei patru Evangheliști ai lui Christos și prin cele patru fețe ale lui Dumnezeu. Dacă cercul semnifică rotundul cerului și ființa atotcuprinzătoare a divinității (pneumatice), pătratul se referă la pământ.[151] Cerul este masculin, iar

144 [*Loc. cit.* 20, 3.]
145 [*Loc. cit.* 20, 10 și 21, 1.]
146 [*Loc. cit.* 19, 7.] (În versiunea rom. a Bib.S. „și mireasa Lui" — *N. t.*)
147 [*Loc. cit.* 21, 2.]
148 [*Loc. cit.* 21, 11.]
149 [*Loc. cit.* 21, 16–27.]
150 [*Loc. cit.* 22, 1–2.]
151 În China cerul e considerat rotund, iar pământul pătrat.

pământul feminin.* De aceea Dumnezeu tronează în cer, iar Înțelepciunea pe pământ, așa cum declară ea însăși în *Iisus Sirach*: „În cetatea iubită mi-a dat și loc de odihnă, și în Ierusalim e cârmuirea mea." Ea este „maica iubirii frumoase"[152], și dacă Ioan prezintă Ierusalimul ca pe o mireasă, se sprijină probabil pe *Iisus Sirah*. Cetatea este Sophia, care a fost dintotdeauna la Dumnezeu și care la sfârșitul veacurilor va fi din nou unită cu el prin nunta sfântă. Ca principiu feminin, Sophia coincide cu pământul — din care, după cum spune un Părinte al Bisericii, a ieșit Christos[153] —, de aceea și cu cuaternitatea apariției lui Dumnezeu la Iezechiel, anume cu cele patru făpturi. La fel cum Sophia reprezintă autoreflecția lui Dumnezeu, cei patru serafimi reprezintă conștiința lui Dumnezeu cu cele patru aspecte funcționale ale ei. La asta trimite și mulțimea de ochi percepători[154] care sunt concentrați în cvadritate. E vorba de o sinteză cvadripartită a luminozităților inconștiente, corespunzător tetrameriei pietrei filosofale, de care ne amintește descrierea cetății cerești: totul strălucește de nestemate, de cristal și sticlă, corespunzător viziunii lui Dumnezeu, mai sus amintite. După cum hierogamia îi unește pe Jahve și pe Sophia (în Cabală = Șehina) și restaurează astfel starea pleromatică de la început, tot așa descrierea paralelă a lui Dumnezeu și a cetății trimite la natura lor comună: ei sunt inițial una; o ființă primordială hemafrodită, un arhetip de universalitate absolută.

Fără îndoială că acest sfârșit trebuie să însemne o rezolvare defi- 728
nitivă a conflictului teribil al existenței în genere. Rezolvarea nu rezidă

* În germană, ca și în aproape toate limbile romanice, opoziția simbolică e susținută și lingvistic de faptul că substantivul *pământ* este feminin. (*N. t.*)

152 [*Înțelepciunea lui Iisus Sirah* 24, 11 și 18 (LXX — *N. t.*)]

153 [TERTULLIAN, *Adversus Iudaeos*, XIII (în: MIGNE, PL II, col. 635): „illa terra virgo nondum pluviis rigata, nec imbribus foecundata, ex qua homo tunc plurimum plasmatus est, ex qua nunc Christus secundum carnem ex virgine natus est." („... acel pământ virgin, încă neudat de ploi, nici fecundat de șuvoaie, din care odinioară a fost plăsmuit omul, iar acum, din Fecioară, s-a născut Christos, după trup.") Cf. *Psihologie și religie*, par. 107 al acestei cărți; apoi *Psychologische Typen* (GW VI, par. 443).]

154 *Iezechiel* 1, 18.

însă în împăcarea contrariilor, ci în sfâșierea lor definitivă, situație în care oamenii se pot salva, dacă sunt destinați acestui scop, identificându-se cu partea luminoasă, pneumatică a lui Dumnezeu. O condiție indispensabilă pare să fie refuzul reproducerii și al vieții sexuale în general.

15.

729 *Apocalipsa* este, pe de-o parte, atât de personală, pe de alta, atât de arhetipală și de colectivă, încât trebuie să luăm în considerare ambele aspecte ale ei. Interesul modern s-ar îndrepta cu siguranță la început către persoana lui Ioan. După cum am arătat deja, nu e imposibil ca Ioan, autorul *Epistolelor* să fie identic cu acela al *Apocalipsei*. Situația psihologică pledează pentru această ipoteză. „Revelația" a fost trăită de un creștin din epoca primitivă care probabil, fiind o autoritate, ducea o viață exemplară, trebuind să demonstreze unei comunități virtuțile creștine ale credinței adevărate, ale smereniei, răbdării, dăruirii, iubirii generoase și renunțării la plăcerile lumești. Pe termen lung, așa ceva poate fi prea mult chiar și pentru cel mai bun om. Iritabilitatea, capriciile urâte și izbucnirile emoționale reprezintă simptomele clasice ale virtuții cronice.[155] Referitor la atitudinea creștină a lui Ioan, ne lămuresc cel mai bine propriile sale cuvinte:

„Iubiților, să ne iubim unul pe altul, că dragostea este de la Dumnezeu, și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel care nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire... În aceasta este dragostea, nu fiindcă *noi* am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit *pe noi* și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre. Iubiților, dacă Dumnezeu astfel ne-a iubit pe noi, și noi datori suntem să ne iubim unul pe altul... Și noi am cunoscut și am crezut iubirea pe care Dumnezeu o are către noi. Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el... În iubire nu este frică... iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire... dacă

155 Christos i-a dat Apostolului Ioan, nu pe nedrept, cognomenul „Fiu al tunetului".

cineva zice: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este... Şi această poruncă de la El o avem: Cine iubeşte pe Dumnezeu să iubească pe fratele său."[156]

730 Dar cine îi urăşte pe nicolaiţi? Cine este răzbunător şi vrea chiar s-o trântească pe Isebel pe patul de suferinţă şi să-i omoare copiii? Cine nu se mai satură de fantezii sângeroase? Să facem însă o precizare psihologică: nu conştiinţa lui Ioan este cea care născoceşte astfel de fantasme, ci acestea îl împing pe el la „revelaţia" violentă; îl invadează cu o vehemenţă şi o intensitate involuntară şi neaşteptată, care, după cum am arătat, depăşesc tot ceea ce ne-am aştepta în chip normal să compenseze o atitudine unilaterală a conştiinţei.

731 Am văzut numeroase vise compensatorii ale unor creştini credincioşi, care se înşelau în legătură cu propria lor constituţie sufletească, închipuindu-şi că alta era starea lor psihică decât cea pe care o aveau în realitate. Dar nu am văzut nimic care să se compare nici pe departe cu antagonismul brutal din *Apocalipsa* lui Ioan. Decât doar dacă ar fi vorba de o psihoză severă. Dar Ioan nu oferă niciun argument în favoarea unui astfel de diagnostic. Pentru aşa ceva, *Apocalipsa* nu e suficient de confuză, e prea consecventă, insuficient de subiectivă şi de grotescă. În raport cu obiectul, afectele ei sunt adecvate. Autorul nu trebuie să fie un psihopat dezechilibrat. E suficient să fie un om pasionat religios, cu un psihic altminteri ordonat. Trebuie însă să aibă o relaţie intensă cu Dumnezeu, care să-l facă receptiv la o invazie depăşind cu mult planul personal. Omul cu adevărat religios, căruia îi este înnăscută capacitatea de a-şi lărgi neobişnuit de mult conştiinţa, trebuie să se aştepte la astfel de primejdii.

732 Scopul viziunilor apocaliptice constă nu în aceea de a-i face cunoscut lui Ioan câtă umbră ascunde natura sa luminoasă, ci în a-i deschide clarvăzătorului privirea pentru nemărginirea lui Dumnezeu, căci cine iubeşte îl va recunoaşte pe Dumnezeu. Fiindcă Ioan îl iubea pe Dumnezeu şi făcea tot posibilul să-şi iubească şi semenii, se poate spune că a avut parte de „gnoză", de cunoaşterea lui Dumnezeu şi a privit, ca şi Iov, grozăvia sălbatică a lui Jahve, de aceea Evanghelia

156 [1 *Ioan* 4, 7–21. Pentru paragraful următor, cf. *Apocalipsa* 2, 6 şi 2, 20 şi urm.]

iubirii a fost unilateral trăită și completată de spaimă: *Dumnezeu poate fi iubit și trebuie să fie temut*.

733 Orizontul clarvăzătorului se lărgește astfel mult dincolo de prima jumătate a eonului creștin: el presimte că după o mie de ani va începe epoca antichristică, semn clar că Christos nu este neapărat biruitorul. Ioan îi anticipează pe alchimiști și pe Jacob Böhme; el își simte poate propria implicare în drama divină, anticipând posibilitatea nașterii în om a lui Dumnezeu, intuită de alchimiști, de Meister Eckhart și de Angelus Silesius. El a conturat astfel programul întregului eon al peștilor cu dramatica lui enantiodromie și cu sfârșitul lui sumbru, pe care noi încă nu l-am trăit, dar a cărui posibilitate apocaliptică reală și neexagerată face omenirea să se cutremure. Cei patru călăreți funești, sunetele amenințătoare ale trâmbițelor, cupele de mânie vărsate așteaptă deja, sau altfel spus: bomba atomică atârnă ca o sabie a lui Damocles deasupra noastră, iar dincolo de ea pândesc posibilitățile incomparabil mai teribile ale războiului chimic, care ar putea pune în umbră chiar grozăviile *Apocalipsei*. „Luciferi vires accendit Aquarius acres" („Aquarius aprinde puterile sălbatice ale lui Lucifer"). Cine ar putea să pretindă serios că Ioan n-a prevestit corect cel puțin posibilitățile care ne amenință lumea în faza finală a eonului creștin? El mai știe și că focul din pleroma divină, în care diavolul va fi chinuit, va dura veșnic. Dumnezeu are un dublu aspect teribil: o mare de milă se lovește de un iezer incandescent de foc, iar lumina iubirii strălucește peste o văpaie întunecată, despre care se spune: „ardet non lucet" (arde, dar nu luminează). Este Evanghelia veșnică (spre deosebire de cea vremelnică): *putem să-l iubim pe Dumnezeu și trebuie să ne temem de el.*

16.

734 *Apocalipsa*, care pe bună dreptate se află la sfârșitul Noului Testament, trece dincolo de acesta într-un viitor, care se învecinează îndeaproape cu toate spaimele apocaliptice. Decizia unui moment nechibzuit luată de o minte herostratică[157] e suficientă ca să

157 [Herostrates a distrus în anul 365 î.Cr. templul zeiței Artemis din Efes, eternizându-și astfel numele.]

declanşeze o catastrofă universală. Aţa de care atârnă destinul nostru s-a subţiat. Nu natura, ci „geniul omenirii“ şi-a legat frânghia fatală cu care se poate executa singur în orice clipă. Este aceasta o altă „façon de parler“ decât „mânia lui Dumnezeu“ invocată de Ioan.

Din păcate, nu avem mijlocul de a ne reprezenta cum s-ar fi 735
confruntat Ioan — dacă, aşa cum presupunem, el este şi autorul *Epistolelor* — cu aspectul dublu al lui Dumnezeu. E tot atât de posibil, ba chiar probabil, ca pe el contradicţia să nu-l fi izbit. În genere, e uimitor cât de puţin ne confruntăm cu obiecte numinoase şi cât de trudnică este confruntarea odată ce cutezăm să ne apropiem de ea. Numinozitatea obiectului îngreunează tratarea lui intelectuală, căci afectivitatea e întotdeauna implicată. Participăm *pro et contra* şi „obiectivitatea absolută“ e aici mai rară ca oriunde. Dacă avem convingeri religioase pozitive, adică dacă „credem“, atunci resimţim foarte neplăcut îndoiala şi chiar ne temem de ea. Din acest motiv preferăm să nu analizăm obiectul credinţei. Dacă nu avem concepţii religioase, atunci preferăm să nu ne recunoaştem sentimentul deficitului, ci să ne prevalăm de propria luciditate sau să sugerăm chiar francheţea nobilă a agnosticismului nostru. Din acest punct de vedere, nu putem accepta numinozitatea obiectului religios şi cu atât mai puţin să ne lăsăm gândirea critică obstaculată de ea, căci s-ar putea ivi posibilitatea neplăcută ca credinţa în luciditate sau în agnosticism să ne fie zdruncinată. Ambele poziţii simt, fără să-şi dea seama, insuficienţa argumentului lor. Luciditatea operează cu o noţiune raţională de adevăr inadecvată şi susţine, bunăoară, că afirmaţii precum naşterea din fecioară, theofilialitatea, învierea morţilor, transsubstanţierea etc. sunt aberaţii. Agnosticismul afirmă că nu posedă cunoaşterea lui Dumnezeu precum nici altă cunoaştere metafizică şi trece cu vederea faptul că nu *posedăm* niciodată o convingere metafizică, ci suntem întotdeauna *posedaţi de ea*. Ambele poziţii sunt posedate de raţiune care reprezintă arbitrul suprem indiscutabil. Cine însă este „raţiunea“? De ce trebuie să fie ea supremă? Nu reprezintă oare *ceea ce este şi există* o instanţă superioară judecăţii raţionale, împrejurare ilustrată în istoria ideilor de atâtea exemple? Din nenorocire, şi apărătorii „credinţei“ operează cu aceleaşi argumente

futile, doar că în sens invers. Neîndoielnic este doar faptul că există afirmaţii metafizice susţinute şi contestate emoţional tocmai din cauza numinozităţii lor. Această situaţie constituie baza empirică sigură de la care se poate porni. Ea este obiectiv reală ca fenomen psihic. În această constatare sunt firește incluse toate afirmaţiile, chiar şi cele contradictorii, care au fost vreodată numinoase sau care încă mai sunt. Va trebui ţinut seamă de *totalitatea* afirmaţiilor religioase.

17.

736 Să ne reîntoarcem la problema confruntării cu noţiunea paradoxală de Dumnezeu, dezvăluită de conţinutul *Apocalipsei*. Creştinismul evanghelic în sens strict nu are nevoie să se confrunte cu ea, căci ideea lui despre Dumnezeu are un conţinut esenţialmente didactic care, spre deosebire de Jahve, coincide cu chintesenţa binelui. Altceva ar fi fost dacă Ioan, autorul *Epistolelor*, s-ar fi putut confrunta sau ar fi trebuit să se confrunte cu autorul *Apocalipsei*. Pentru generaţiile ulterioare conţinutul sumbru al *Apocalipsei* putea fi lesne ignorat, căci cuceririle specific creştine nu trebuiau periclitate în mod uşuratic. Pentru lumea de astăzi situaţia e cu totul alta. Am trăit lucruri atât de nemaipomenite şi de zguduitoare, încât întrebarea dacă ele se mai pot împăca vreodată cu ideea unui Dumnezeu bun a devenit arzătoare. Nu mai e vorba de o problemă teologică de specialitate, ci de un coşmar religios general uman, la tratarea căruia şi un laic în teologie, ca cel care sunt, poate sau chiar trebuie să-şi aducă contribuţia.

737 Am arătat în cele de mai sus la ce concluzii inevitabile cred că se ajunge atunci când tradiţia e privită cu un *common sense* critic. Dacă se confruntă lucruri de acest fel cu o noţiune paradoxală de Dumnezeu, atunci ne aflăm în situaţia autorului *Apocalipsei*, despre care putem presupune că a fost un creştin convins. Posibila lui identitate cu Ioan al *Epistolelor* dezvăluie pe de-a-ntregul caracterul ascuţit al contradicţiei: În ce relaţie se află acest om cu Dumnezeu? Cum suportă el contradicţia intolerabilă din fiinţa divinităţii? Deşi nu ştim nimic despre decizia conştiinţei lui Ioan, credem totuşi că

se poate găsi un punct de sprijin în viziunea femeii-soare aflate în durerile facerii.

Paradoxul lui Dumnezeu îl sfâşie şi pe om, dezbinându-l în con- 738
trarii şi lăsându-l pradă unui conflict aparent insolubil. Ce se întâmplă într-o astfel de stare? Aici trebuie să dăm cuvântul psihologiei, căci ea reprezintă suma tuturor observaţiilor şi cunoştinţelor pe care le-a adunat din zona empirică a unor stări conflictuale grave. Există, de pildă, conflicte ale datoriei, despre care nimeni nu ştie cum ar trebui rezolvate. Conştiinţa ştie doar că: „tertium non datur"! De aceea medicul îşi sfătuieşte pacienţii să aştepte să vadă dacă nu cumva inconştientul produce vreun vis care să propună o a treia cale iraţională, şi de aceea neprevăzută şi neaşteptată, de rezolvare. După cum arată experienţa, în vis se ivesc într-adevăr *simboluri de natură unificatoare*, dintre care motivul eroului-copil şi al cvadraturii cercului, adică unificarea contrariilor, sunt dintre cele mai frecvente. Cel căruia experienţele medicale nu-i sunt accesibile îşi poate lua materialul didactic intuitiv din basme sau, într-o măsură şi mai mare, din alchimie. Obiectul propriu-zis al filosofiei ermetice este *coniunctio oppositorum*. Aceasta îşi denumeşte „copilul", pe de-o parte, piatră (de pildă, granat), pe de alta, homunculus — sau *filius sapientiae* sau chiar *homo altus*. Tocmai această figură o întâlnim în *Apocalipsă* ca fiu al femeii-soare, a cărui naştere reprezintă o parafrază la naşterea lui Christos; o parafrază frecvent repetată, sub diferite forme, de alchimişti; într-adevăr, ei îşi compară „piatra" cu Christos (aceasta, cu o singură excepţie, fără nicio relaţie cu *Apocalipsa*). Motivul reapare, din nou fără legătură cu alchimia, în visele oamenilor moderni într-o formă corespunzătoare şi în situaţii corepunzătoare, fiind întotdeauna vorba de alăturarea luminii şi a întunericului, ca şi cum ei ar intui tot atât de bine ca şi alchimiştii problema pe care *Apocalipsa* a ridicat-o în faţa viitorului. Aceasta e chestiunea pe care alchimiştii s-au străduit timp de aproape o mie şapte sute de ani s-o rezolve, şi tot ea îl apasă şi azi pe omul modern. Privinţă în care el ştie într-un fel mai mult, şi în altul mai puţin decât alchimiştii. Pentru el problema nu mai este, ca pentru aceştia din urmă, deplasată spre materie, ci acutizată din unghi psihologic, ceea ce face ca medicul psihiatru să aibă

în această situaţie un cuvânt de spus, mai mult decât teologul care a rămas prizonierul unui limbaj figurat şi arhaic. Medicul a fost obligat de problema însăşi a terapiei nevrozei să examineze mai precis, adesea împotriva voinţei sale, chestiunea religioasă. Eu însumi am ajuns, nu fără motiv, ca abia la vârsta de 76 de ani să cutez să-mi dau cu adevărat seama de natura acelor „reprezentări superioare" care ne decid atitudinea morală, atât de importantă pentru viaţa practică. Ele sunt finalmente principiile care determină, explicit sau implicit, deciziile etice de care atârnă soarta existenţei noastre. Toate aceste dominante culminează în noţiunea pozitivă sau negativă de Dumnezeu.[158]

739 De când Ioan, autorul Apocalipsei, a aflat pentru prima oară (poate inconştient) de acel conflict la care duce direct creştinismul, omenirea poartă această povară: *Dumnezeu a vrut şi vrea să devină om*. De aceea probabil Ioan a trăit vizionar o a doua naştere, caracterizată de o *coniunctio oppositorum*, a fiului adus pe lume de mama Sophia, o naştere divină care îl anticipează pe *filius sapientiae*, chintesenţă a unui proces de *individuaţie*. Acesta este efectul produs de creştinism asupra unui creştin din epoca primitivă, care a trăit mult şi categoric suficient de mult, încât să poată arunca o privire în viitorul îndepărtat. Medierea contrariilor este sugerată deja de simbolismul destinului lui Christos, anume de scena crucificării, în care intercesorul spânzură între cei doi tâlhari, dintre care unul merge în rai, celălalt în iad. Inevitabil din punct de vedere creştin, opoziţia trebuia să fie între Dumnezeu şi om, iar acesta din urmă era în primejdie să fie identificat cu latura întunecată. Acestea şi aluziile privitoare la predestinare ale Domnului l-au influenţat puternic pe Ioan: doar puţini, sortiţi de la începutul veacurilor, aveau să fie salvaţi, în vreme ce marea masă a omenirii avea să piară în catastrofa finală. Opoziţia dintre Dumnezeu şi om în concepţia creştină este probabil o străveche moştenire jahvaită, în care problema metafizică consta exclusiv în relaţia dintre Jahve şi poporul său. Spaima de Jahve era încă prea mare ca să fi cutezat cineva — în ciuda gnozei lui Iov —

158 Din punct de vedere psihologic, în noţiunea de Dumnezeu intră orice idee despre ceva ultim, primordial sau final, superior sau inferior. Numele dat de fiecare dată nu schimbă situaţia.

să situeze antinomia în divinitatea însăşi. Dacă însă opoziţia dintre Dumnezeu şi om dăinuie, se ajunge finalmente — *nolens volens* — la concluzia creştină: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine“*, în care creatura este în mod absurd opusă creatorului, iar omului i se impută o anvergură în rău de-a dreptul cosmică sau demonică. Voinţa teribilă de distrugere care izbucneşte în extazul lui Ioan ne dă o idee de ce se poate întâmpla atunci când omul este opus Dumnezeului binelui: este împovărat cu faţa întunecată a lui Dumnezeu, care la Iov este încă situată corect. În ambele cazuri însă omul e identificat cu răul, odată cu rezultatul că se opune binelui, a doua oară că tinde să fie atât de desăvârşit precum tatăl său din ceruri.

Decizia lui Jahve de a deveni om este un simbol pentru acea 740
dezvoltare care trebuie să înceapă atunci când omul conştientizează imaginea lui Dumnezeu cu care se confruntă.[159] Dumnezeu acţionează din inconştientul omului şi-l constrânge pe acesta să armonizeze şi să unifice influenţele permanent contrarii exercitate de inconştient asupra conştiinţei. Inconştientul tinde şi să separe, şi să unifice. În încercările sale de unificare, omul trebuie de aceea să conteze întotdeauna pe ajutorul unui apărător metafizic, aşa cum Iov şi-a dat limpede seama. Inconştientul tinde să se reverse în conştiinţă, spre a ieşi la lumină, şi totodată se obstaculează singur, căci preferă să rămână el însuşi, cu alte cuvinte, Dumnezeu vrea să se facă om, dar nu de tot. Conflictul în esenţa sa este atât de mare, încât înomenirea poate fi răscumpărată doar prin autojertfa expiatoare adusă mâniei feţei întunecate a lui Dumnezeu.

E de presupus că Dumnezeu a întrupat mai întâi binele spre a 741
putea să creeze o bază pe cât posibil mai rezistentă pentru asimilarea celeilalte feţe a sa. Din făgăduirea Paracletului putem deduce că Dumnezeu a vrut să devină în *întregime* om, adică a vrut să se zămislească

* „Tot ce e bun, de la Dumnezeu, tot ce e rău, de la om“ (*N. t.*).

159 Noţiunea de Dumnezeu ca idee a unei totalităţi atotcuprinzătoare include şi inconştientul, deci, spre deosebire de conştiinţă, şi psihicul obiectiv care se intersectează atât de des cu intenţia şi voinţa acesteia din urmă. Rugăciunea, bunăoară, întăreşte potenţialul inconştientului, de unde efectele adesea neaşteptate ale rugăciunii.

și să se nască din nou în propria sa creatură întunecată, în omul încă neeliberat de păcatul ancestral. Autorul *Apocalipsei* ne-a lăsat o mărturie privitoare la lucrarea în continuare a Duhului Sfânt în sensul înomenirii progresive. El este un om creatural, în care irumpe Dumnezeul întunecat al mâniei și răzbunării, un *ventus urens* (vânt pârjolitor). (Acest Ioan a fost poate Apostolul preferat, căruia la o vârstă înaintată i-a fost dat să presimtă evoluțiile viitoare.) Această irumpere bulversantă produce în el imaginea copilului divin, a unui viitor mântuitor, născut din însoțitoarea divină, a cărei reflectare sălășluiește în fiecare bărbat; a copilului, a cărui viziune a avut-o și Meister Eckhart. El a fost acela care a știut că Dumnezeu singur în divinitatea sa nu e fericit și că trebuie să se nască în sufletul omului. Întruparea în Christos este modelul care, prin Duhul Sfânt, se transferă în creatură.

742 De vreme ce modul nostru de viață nu poate fi comparat cu cel al lui Ioan, al creștinului primitiv, este posibil ca la noi să irumpă, pe lângă forțe rele, și diferite altele bune, anume referitoare la iubire. De aceea, în ce ne privește, nu ne putem aștepta la o voință de distrugere atât de completă ca la Ioan. În experiența mea nu am întâlnit niciodată așa ceva, cu excepția unor psihoze severe și obsesii criminale. Datorită diferențierii spirituale favorizate de Reformă, în special dezvoltării științelor (care inițial au fost predicate de îngerii căzuți), suntem în bună măsură deja amestecați cu întunericul și nu ne putem prezenta avantajos în comparație cu puritatea sfinților din primele timpuri (și chiar ulterior). Întunecimea noastră relativă nu ne slujește evident la nimic. Ea estompează, ce-i drept, ciocnirea cu puterile malefice, pe de altă parte, ne face vulnerabili la ele și relativ incapabili de rezistență. Avem de aceea nevoie de mai multă lumină, bunătate și forță morală și trebuie, pe cât și cum se poate, să ne spălăm de întunecimea neigienică, altminteri nu vom izbuti să-l primim pe Dumnezeul întunecat, care vrea să se înomenească, și în același timp să rezistăm fără a ne distruge. În acest scop e nevoie de toate virtuțile creștine, și nu doar de ele — căci problema nu e doar morală —, ci și de *înțelepciunea* pe care o căuta și Iov. Dar pe-atunci era ascunsă la Jahve, respectiv acesta nu-și mai amintea de ea. Zămislit de tată „necunoscut" și născut de Sapientia, omul

superior şi complet (τέλειος) este acela care reprezintă totalitatea noastră transconştientă sub chipul lui *puer aeternus* — „vultu mutabilis albus et ater“[160]. În acest copil trebuia Faust să se transforme, renunţând la unilateralitatea lui trufaşă care vedea diavolul doar în exterior. Spusele lui Christos: „Dacă nu veţi fi asemenea copiilor...“ sunt o anticipare, în care contrariile se alătură strâns; e vorba anume de copilul născut din maturitatea adultului, iar nu de copilul inconştient care am vrea să rămânem. Christos a prevăzut, de asemenea, precum am amintit, principiul unei morale a răului.

În curgerea viziunilor apocaliptice, femeia-soare, împreună cu 743
copilul ei, apare fără veste, străină, ca neaparţinând acelui loc. Ea aparţine unei lumi viitoare. De aceea copilul, precum Mesia iudaic, este deocamdată răpit la Dumnezeu, iar mama lui trebuie să se ascundă multă vreme în pustie, unde însă e hrănită de Dumnezeu. Căci problema imediat existentă nu este nici pe departe unificarea contrariilor, ci mai degrabă întruparea luminii şi a binelui, spre dominarea concupiscenţei şi a consolidării cetăţii lui Dumnezeu, în vederea apariţiei, după o mie de ani, a lui Antichrist care anunţă spaimele sfârşitului lumii, anume epifania Dumnezeului mânios şi răzbunător. Mielul transformat într-un berbec demonic deschide noua Evanghelie, *evangelium aeternum*, care dincolo de iubirea faţă de Dumnezeu, are drept conţinut *spaima de Dumnezeu*. Din acest motiv *Apocalipsa* se încheie, ca procesul clasic de individuaţie, cu simbolul hierogamiei, al nunţii fiului cu mireasa-mamă. Nunta are însă loc în cer, dincolo de lumea pustiită, unde „nimic impur“ nu pătrunde. Lumina se alătură luminii. Acesta e programul eonului creştin, care trebuie împlinit înainte ca Dumnezeu să se poată întrupa în omul creatural. Viziunea cu femeia-soare se va realiza abia la sfârşitul veacurilor. Recunoscând acest adevăr, şi evident determinat de acţiunea Duhului Sfânt, Papa a anunţat, spre marea mirare a raţionaliştilor, dogma cunoscută sub numele de *Assumptio Mariae*: Maria ca mireasă este unită cu Fiul în odaia nupţială din ceruri, iar ca Sophia, cu divinitatea.[161]

160 [„De aspect schimbător, atât alb, cât şi negru.“ (Horaţiu, *Epistulae* II, 2)].

161 *Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus“* în *Acta Apostolica Sedis, Commentarium officiale*, 1950, § 21: „Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in

744 Această dogmă este în orice privință actuală. În primul rând, împlinește în mod figurat viziunea lui Ioan[162], în al doilea rând, face o aluzie la nunta Mielului de la sfârșitul veacurilor, iar, în al treilea rând, repetă anamneza veterotestamentară a Sophiei. Aceste trei referințe prevestesc înomenirea lui Dumnezeu; cea de a doua și a treia, întruparea lui Christos[163], prima însă, întruparea în omul creatural.

18.

745 Acum totul depinde de om: îi este dată pe mână o uriașă putere de distrugere, și întrebarea este dacă poate rezista voinței de a o folosi și dacă o poate stăpâni prin spiritul iubirii și al înțelepciunii. Nu va fi capabil prin propriile-i puteri să facă asta. Va avea nevoie de un apărător în cer, și anume tocmai de copilul răpit la Dumnezeu care determină „vindecarea" și întregirea omului fragmentat de până acum. Indiferent de ceea ce ar fi să însemne totalitatea, Sinele omului, acesta e, empiric vorbind, o imagine a țelului vieții, produsă spontan de inconștient, dincolo de dorințele și temerile conștiinței. Imaginea reprezintă țelul omului ca întreg, anume realizarea totalității și a individualității cu sau fără ajutorul voinței sale. Dinamica acestui

thalamis caelestibus habitare." [„Se cuvenea ca Mireasa logodită cu Tatăl să locuiască în iatacurile cerești."] — JOHANNES DAMASCENUS, *Encomium in Dormitionem* etc., Hom. II, 14 (în MIGNE, PG XCVI, col. 742). § 26: Comparație cu mireasa din *Cântarea cântărilor*. § 29: „... ita pariter «surrexit et Arca sanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta»." [„ ... astfel <Christos> a înviat și din Chivotul sfințirii sale, dat fiind că în această zi, Maica Fecioară a fost primită în iatacul ceresc."] (ANTON DE PADOVA, *Sermones Dominicales* etc.)

162 *Constitutio Apostolica*, § 27: „Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amicta sole, quam Ioannes Apostolus in insula Patmo (*Apoc.* 12, 1 ss.) contemplatus est Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt." [„Pe lângă aceasta, învățătorii scolastici au văzut semnificația Ridicării la cer a Fecioarei Născătoare de Dumnezeu, nu doar în diferitele prefigurări ale Vechiului Testament, ci și în acea Femeie înveșmântată în soare, pe care o contemplă Apostolul Ioan pe insula Patmos". (Ap. 12, 1 și urm.)]

163 Nunta Mielului repetă *anuntiatio et obumbratio Mariae*.

proces este instinctul, care are grijă ca tot ce ţine de viaţa individuală să şi intre aici, fie că vrea, fie că nu vrea subiectul, sau fie că este sau nu conştient de asta. Firește că din unghi subiectiv nu e totuna dacă ştim ce anume trăim, dacă înţelegem ce anume facem şi dacă ne declarăm răspunzători pentru ceea ce am făcut ori intenţionăm să facem, sau nu. Diferenţa dintre conştiinţă şi lipsa ei a fost cuprinzător formulată de Christos: „Omule, dacă ştii ce faci, eşti mântuit, dacă nu ştii, eşti blestemat şi eşti un încălcător de lege."[164] Inconştienţa nu este niciodată considerată o scuză la scaunul de judecată al naturii sau al destinului; dimpotrivă, este pedepsită sever, de aceea orice natură inconştientă aspiră la lumina conştiinţei, căreia totuşi i se împotriveşte.

Conştientizarea a ceea ce e ascuns şi ţinut secret ne confruntă în 746
mod cert cu un conflict irezolvabil; cel puţin aşa îl vede conştiinţa. Dar simbolurile inconştientului care apar în vise trimit la confruntarea contrariilor, iar imaginile ţelului reprezintă unirea lor izbutită. Aici ne întâmpină un ajutor venit din partea naturii noastre inconştiente, constatabil empiric. Este sarcina conştiinţei de a înţelege aceste sugestii. Dacă însă asta nu se întâmplă, procesul de individuaţie continuă totuşi să avanseze; doar că atunci îi vom cădea victime şi vom fi târâţi de destin spre ţelul inevitabil, pe care l-am fi putut atinge, înaintând pe drum drept, dacă ne-am fi dat la timp osteneala şi am fi avut răbdarea să înţelegem acele *numina* ale căilor destinului. Acum depinde numai de om dacă va putea să urce o treaptă morală, adică un nivel mai ridicat de conştiinţă, spre a face faţă puterii supraomeneşti pe care îngerii căzuţi i-au strecurat-o în mână. Dar el nu va evolua, dacă nu-şi va cunoaşte mai bine *propria natură*. Din păcate, în această privinţă domnesc o ignoranţă înspăimântătoare şi o repulsie la fel de mare faţă de sporirea cunoaşterii de sine. Oricum, astăzi minţile de la care ne-am aştepta cel mai puţin nu se mai pot sustrage înţelegerii că ceva *ar trebui* să se întâmple în ordine psihologică cu omul. Din păcate cuvintele „ar trebui" trădează faptul că nu se ştie ce ar fi de făcut şi că nu se cunoaşte drumul care duce la ţintă. Putem, ce-i drept, să nădăjduim la mila nemeritată a lui Dumnezeu care ne

164 *Codex Bezae* la *Luca* 6, 4, cf. *supra* [par. 696].

ascultă rugăciunile. Dar Dumnezeul care *nu* ne ascultă rugăciunile vrea și el să devină om și în acest scop l-a ales, cu ajutorul Duhului Sfânt, pe omul creatural cu întunericul lui; pe omul natural, pe care păcatul ancestral l-a maculat și pe care îngerii căzuți l-au învățat științele și artele. *Omul păcătos este potrivit și de aceea el a fost ales* să devină lăcașul în care se naște întruparea continuă, iar nu cel neprihănit, care se sustrage lumii și refuză să plătească tribut vieții, căci în acesta Dumnezeul întunecat n-ar găsi loc.

747 Știm iarăși din *Apocalipsă* că Dumnezeu nu este doar iubit, ci și temut. *El ne umple de bine și de rău*, altminteri n-ar fi temut, și fiindcă vrea să devină om, unificarea antinomiilor lui trebuie să aibă loc în om. Ceea ce înseamnă pentru acesta o nouă responsabilitate. Omul nu se mai poate scuza cu micimea și nimicnicia lui, căci Dumnezeul întunecat i-a strecurat în mână bomba atomică și armele chimice și astfel i-a dat puterea de a-și revărsa cupele de mânie apocaliptică asupra semenilor săi. De vreme ce i s-a dat putere divină, ca să spun așa, el nu mai poate rămâne orb și inconștient. El trebuie să știe care e natura lui Dumnezeu și ce se petrece în metafizică spre a se înțelege pe sine și a-l cunoaște astfel pe Dumnezeu.

19.

748 Promulgarea noii dogme ar fi putut prilejui cercetarea fundalurilor psihologice. A fost interesant să se vadă că, dintre numeroasele articole publicate cu ocazia declarației, atât din partea protestantă, cât și din cea catolică, nu s-a găsit niciunul care să fi subliniat pe măsură mobilul ei incontestabil puternic, anume mișcarea populară și nevoia psihologică a acesteia. Autorii s-au mulțumit în esență cu considerații erudite de natură dogmatic-istorică, ce n-au nimic a face cu fenomenul religios viu. Cine însă a urmărit cu atenție apariițiile din ce în ce mai numeroase ale Mariei din ultimele decenii și și-a dat seama de importanța lor psihologică a putut să înțeleagă ce se petrecea. Faptul că mulți copii aveau viziuni trebuia să dea de gândit, căci în astfel de cazuri inconștientul colectiv este întotdeauna activ. De altfel, se

pare că şi Papa a avut, cu prilejul declaraţiei, mai multe viziuni. Se putea şti de câtăva vreme că masele nutreau o dorinţă adâncă, anume ca Intercesoarea şi *mediatrix* să-şi poată, în fine, ocupa locul în Sfânta Treime şi să fie primită ca „Regină a cerurilor şi mireasă la curtea cerească". Faptul că Maica Domnului se afla acolo era considerat de mai bine de o mie de ani un lucru indiscutabil, iar că Sophia se afla la Dumnezeu dinainte de Facere ştim din Vechiul Testament. Că Dumnezeu vrea să devină om cu ajutorul unei mame omeneşti ne este cunoscut din teologia egipteană a regilor, iar că fiinţa primordială cuprindea deopotrivă masculinul şi femininul se ştie încă din epoca presistorică. Dar în timpul istoric un astfel de adevăr are loc abia când este redescoperit sau anunţat solemn. Pentru epoca noastră e semnificativ psihologic faptul că în anul 1950 mireasa cerească e unită cu mirele. Interpretarea acestui eveniment trebuie să ţină seamă, firește, nu doar de argumentele prezentate de bula papală, ci şi de prefigurarea din nunta apocaliptică a Mielului şi din anamneza veterotestamentară a Sophiei. Unirea nupţială în *thalamos* reprezintă hierogamia, iar aceasta, la rându-i, constituie treapta premergătoare a întrupării, adică a naşterii Mântuitorului, socotit, începând din Antichitate, *filius solis et lunae*, *filius sapientiae* şi echivalent al lui Christos. Dacă deci poporul aspiră la înălţarea Maicii Domnului, o astfel de tendinţă, gândită până la capăt, înseamnă dorinţa ca Mântuitorul, întemeietorul păcii, acel „mediator pacem faciens inter inimicos"[165] să se poată naşte. Deşi el este deja dintotdeauna născut în pleromă, naşterea lui în timpul istoric nu poate avea loc decât dacă este percepută, recunoscută şi declarată de către om.

749 Motivul şi conţinutul mişcării populare care a prilejuit decizia Papei de a face o *declaratio solemni*, grea de consecinţe, a noii dogme rezidă nu doar într-o *nouă* naştere a lui Dumnezeu, ci şi în întruparea continuă a lui, care a început cu Christos. Argumentele istorico-critice nu dau seama just de dogmă; ba chiar calcă, regretabil, pe de lături, ca şi acele temeri inadecvate, exprimate de arhiepiscopii englezi: în primul rând, declararea dogmei nu schimbă în principiu cu nimic

165 [„Un mediator care face pace între duşmani."]

concepția catolică existentă de peste o mie de ani, iar în al doilea rând, ignorarea faptului că Dumnezeu tinde veșnic să se înomenească și de aceea se întrupează necontenit în timp prin Duhul Sfânt este foarte îngrijorătoare și nu poate să însemne altceva decât că punctul de vedere protestant, care se exprimă în astfel de afirmații, a ajuns într-un impas, nemaiînțelegând semnele vremii și nebăgând în seamă lucrarea continuă a Duhului Sfânt. Protestantismul a pierdut probabil percepția evoluțiilor arhetipale covârșitoare din sufletul individului și al masei, ca și a acelor simboluri[166] care sunt destinate să compenseze situația cu adevărat apocaliptică a lumii. El pare să fi căzut pradă unui istorism raționalist și să fi pierdut astfel înțelegerea Duhului Sfânt care acționează în ascunzișul sufletului. De aceea el nu poate nici pricepe, nici accepta o altă revelație a dramei divine.

750 Această împrejurare m-a determinat, pe mine, un laic *in theologicis*, să pun mâna pe pană spre a-mi spune părerea despre aceste lucruri obscure. Încercarea mea se sprijină pe o experiență psihologică acumulată de-a lungul unei întregi vieți. Nu subapreciez în nicio privință sufletul și mai ales nu-mi imaginez că un fenomen psihic poate fi, prin explicații, destrămat în abur. Psihologismul reprezintă o gândire magică primitivă prin care se speră să se spulbere prin vrăjitorii realitatea psihicului, în felul Proctofantasmistului:

> E nemaipomenit! cum n-ați plecat!?
> Să dispăreți! Doar ne-am iluminat![*]

751 Ar fi rău sfătuit cel care ar vrea să mă identifice cu acest punct de vedere copilăresc. Am fost însă de atâtea ori întrebat dacă cred sau

166 Respingerea de către Papă a simbolismului psihologic s-ar putea explica prin aceea că Papa ține în primul rând să accentueze realitatea fenomenului metafizic. Subaprecierea generală a psihicului face ca orice încercare de înțelegere psihologic adecvată să fie suspectată de la bun început de psihologism. E clar că de această primejdie trebuie ferită dogma. Dacă în domeniul fizicii cineva încearcă să explice lumina, nimeni nu se va aștepta ca din această cauza să nu mai fie lumină. În schimb, despre psihologie se crede că toate lucrurile pe care ea le explică dispar tocmai fiindcă sunt explicate. În ceea ce mă privește, nu mă aștept, firește, ca vreunui colegiu competent să-i fie cunoscut punctul meu de vedere particular și divergent.

* J. W. Goethe, *Faust* I, „Noaptea walpurgică", vv. 4158–4159, *ed. cit.* (*N. t.*)

nu în existența lui Dumnezeu, încât sunt într-o oarecare măsură îngrijorat că aș putea fi luat, mai mult decât bănuiesc, drept „psihologist". Ceea ce oamenii trec cu vederea sau nu pot să înțeleagă este împrejurarea că eu consider psihicul real. Credem doar în fapte fizice și ajungem astfel la concluzia că fie uraniul însuși, fie aparatele din laborator au creat bomba atomică. Ceea ce e tot atât de absurd ca și presupunerea că un psihic nereal ar fi răspunzător de asta. Evident, Dumnezeu este un fapt psihic și ne-psihic, adică un fapt doar psihic, nu și fizic constatabil. Tot așa, acești oameni n-au priceput că în psihologia religiei intră două domenii strict separabile, în primul rând, psihologia omului religios și, în al doilea rând, psihologia religiei, respectiv a conținuturilor religioase.

În principal, experiențele în acest domeniu sunt cele care mi-au 752
dat curajul să mă amestec în dezbaterile legate de probleme religioase și mai ales în discuția pro și contra dogmei Înălțării la ceruri a Mariei, pe care, în treacăt fie spus, o consider cel mai important eveniment religios de la Reformă încoace. El este o *petra scandali* pentru intelectul nepsihologic: cum poate fi considerată credibilă o astfel de afirmație neatestată ca primirea în trup a Fecioarei în ceruri? Metoda argumentării papale are pe de-a-ntregul sens pentru intelectul psihologic, căci se sprijină, în primul rând, pe prefigurările indispensabile și, în al doilea rând, pe o tradiție mai mult decât milenară de mărturii. Materialul probator pentru existența fenomenului psihic este de aceea mai mult decât suficient. Faptul că se susține un lucru fizic imposibil nu schimbă cu nimic situația, căci toate afirmațiile religioase sunt imposibilități fizice. Dacă nu ar fi, ar trebui, cum am spus, să fie tratate de către științele naturii. Ele se referă toate la *realitatea sufletului,* și nu la realitatea fizică. Ceea ce însă ofensează în mod special punctul de vedere protestant este aproximarea infinită de către Maica Domnului (*deipara*) a divinității și astfel periclitarea supremației lui Christos, pe care s-a fixat protestantismul fără să-și dea seama că imnologia protestantă este plină de aluzii la „mirele ceresc", care deodată, iată, nu trebuie să aibă o mireasă egal îndreptățită. Sau oare s-a interpretat „mire" în sens psihologic, ca simplă metaforă?

753 Consecvența declarației papale e inatacabilă și ea lasă punctului de vedere protestant blamul unei *religii doar masculine care nu cunoaște reprezentarea metafizică a femeii*; la fel cu mithraismul, căruia acest prejudiciu i-a fost foarte defavorabil. În mod evident, protestantismul n-a dat suficientă atenție semnelor timpului care trimit la egalitatea în drepturi a femeii. Egalitatea în drepturi pretinde ancorarea metafizică în figura unei femei „divine", a miresei lui Christos. După cum persoana lui Christos nu poate fi înlocuită de o organizație, tot așa nici mireasa de Biserică. Feminitatea pretinde o reprezentare la fel de personală ca și masculinitatea.

754 Prin dogmatizarea Înălțării la ceruri, Maria nu a obținut, ce-i drept, statutul unei zeițe în sens dogmatic, deși ca stăpână a cerurilor (spre deosebire de Satana, prințul domeniului sublunar al aerului) și *mediatrix*, ea este funcțional egală cu Christos, Rege și Mediator. Oricum, poziția ei satisface necesitatea arhetipului. Noua dogmă înseamnă speranța reînnoită a împlinirii dorinței arzătoare de pace, care tulbură sufletul în adânc, și de echilibrare a contrariilor amenințător tensionate. Orice om are parte de această tensiune și orice om o experimentează sub forma individuală a neliniștii sale, și asta cu atât mai mult, cu cât își dă mai puțin seama de posibilitatea de a o înlătura prin mijloace raționale. De aceea nu e de mirare dacă din adâncul inconștientului colectiv și totodată din mase se ridică speranța, ba chiar așteptarea, unei intervenții divine. Acestei dorințe arzătoare, declarația Papei i-a conferit o expresie consolatoare. Cum se face că protestantismul n-a putut să vadă acest lucru? Neînțelegerea se poate explica doar prin faptul că simbolurile dogmatice și alegoriile hermeneutice și-au pierdut sensul pentru raționalismul protestant. Ceea ce e valabil într-o oarecare măsură și pentru opoziția din interiorul Bisericii catolice la noua dogmă, respectiv la dogmatizarea doctrinei de până acum. Un anume raționalism stă, ce-i drept, mai bine protestantismului decât atitudinii catolice. Aceasta lasă loc liber procesului secular de dezvoltare a simbolului arhetipal și-l impune în forma lui primordială, fără să țină seamă de dificultățile de înțelegere și de obiecțiile critice. Aici Biserica catolică își vădește caracterul matern, lăsând să se dezvolte, după propriile-i legi, copacul crescut din matricea ei.

În schimb, îndatorat unui spirit patern, protestantismul nu numai că s-a constituit iniţial din confruntarea cu spiritul mirean al timpului, ci el continuă dezbaterile cu direcţiile spirituale ale fiecărei epoci; căci pneuma, potrivit cu natura sa primordială de vânt, este flexibilă, veşnic în curgere vie, comparabilă când cu apa, când cu focul. Se poate îndepărta de lăcaşul ei originar, se poate chiar rătăci şi pierde, dacă sucombă prea mult în faţa spiritului vremii. În vederea realizării sarcinii sale, spiritul protestant trebuie să fie neliniştit şi uneori incomod, revoluţionar chiar spre a asigura influenţa tradiţiei asupra răsturnării concepţiilor mirene. Zguduirile pe care le suferă în această confruntare modifică şi revigorează totodată tradiţia care, în absenţa acestor tulburări, s-ar osifica şi ar deveni ineficientă în cursul procesului lent, secular. Criticând numai unele evoluţii ale confesiunii catolice şi opunându-se lor, protestantismul câştigă doar un mod jalnic de existenţă, în afară de cazul în care, ţinând seamă de faptul că creştinismul e constituit din două tabere separate sau — mai bine spus — dintr-o pereche de fraţi dezbinaţi, se gândeşte că, pe lângă apărarea propriei sale existenţe, ar trebui să recunoască şi legitimitatea existenţei catolicismului. Un frate care din motive teologice ar vrea să taie firul vieţii surorii sale mai mari ar putea, pe bună dreptate, să fie considerat inuman — nemaivorbind de sentimente creştine — şi viceversa. O critică doar negativă e lipsită de spirit constructiv. Critica se justifică în măsura în care e creatoare. Din acest motiv, ar fi util dacă protestantismul ar recunoaşte, bunăoară, că este şocat de noua dogmă nu doar fiindcă ea aruncă o lumină penibilă asupra prăpastiei dintre cei doi fraţi, ci şi pentru că în interiorul creştinismului s-a dezvoltat, pe baze de mult existente, o situaţie care îl îndepărtează pe acesta de înţelegerea mireană mai mult decât a fost până acum cazul. Protestantismul ştie — sau ar putea să ştie — cât de mult îşi datorează existenţa Bisericii catolice. Oare cât de multe lucruri sau cât de puţine mai posedă protestantul, dacă nu mai poate critica sau protesta? Faţă de scandalul intelectual reprezentat de noua dogmă, protestantismul ar trebui să reflecteze la responsabilitatea lui creştină („Oare sunt eu paznicul fratelui meu?“)*

* *Geneza* 4, 9. (*N. t.*)

și să cerceteze cu toată seriozitatea care au fost motivele, explicite sau tacite, care au decis declararea noii dogme. Procedând astfel ar fi bine să ne ferim de suspiciuni ieftine și să acceptăm ideea că în spate se află ceva mai mult și mai important decât arbitrariul papal. Ar fi de dorit ca protestantismul să înțeleagă că prin noua dogmă îi revine o nouă răspundere față de spiritul secular al vremii, fiindcă el nu-și poate pur și simplu blama în fața lumii sora care i se pare problematică. Chiar dacă îi este antipatică, el trebuie să fie drept cu ea, dacă nu vrea să-și piardă respectul de sine. Ar putea să fie, de pildă, profitând de această ocazie favorabilă și întrebându-se ce semnificație au, dincolo de concretismul lor literal, nu doar noua dogmă, ci și celelalte afirmații mai mult sau mai puțin dogmatice. De vreme ce datorită dogmaticii sale arbitrare și nesigure, ca și condiției detașate a Bisericii sale fisurate de sciziuni, protestantismul nu-și poate permite să rămână încremenit și inaccesibil iar, pe deasupra, potrivit îndatoririi pe care o are față de spirit, să fie redus la a se confrunta mai mult cu lumea și cu ideile ei decât cu bunul Dumnezeu, ar fi de dorit ca, folosind prilejul intrării Maicii Domnului în odaia nupțială din ceruri, să-și asume sarcina importantă a unei noi interpretări a tradițiilor creștine. Când e vorba de adevăruri ancorate foarte adânc în suflet, de care nimeni cu un minimum de discernământ nu se mai poate îndoi, rezolvarea acestei sarcini ar trebui să fie posibilă. În acest scop e nevoie de libertate de spirit, care, după cum știm, e garantată doar în protestantism. Înălțarea la ceruri a Mariei (*Assumptio*) semnifică pentru direcția istorică și raționalistă o lovitură în plină figură și ar rămâne așa pentru toate timpurile, dacă am înțepeni în argumentele rațiunii și ale istoriei. Dacă ar fi să ne reclamăm vreodată de o înțelegere psihologică, acesta este cazul acum, căci mitologemul ivit e atât de evident, încât e nevoie de o orbire intenționată spre a i se ignora natura simbolică, respectiv interpretabilitatea.

755 Prin dogmatizarea Înălțării la ceruri a Mariei se trimite la hierogamia din pleromă, iar aceasta la rându-i, semnifică, cum am spus, nașterea viitoare a copilului divin care, corespunzător tendinței spre întrupare, îl alege pe omul empiric ca loc al nașterii sale. Acest proces metafizic este cunoscut în psihologia inconștientului sub numele de

individuaţie. În măsura în care se desfăşoară, de regulă, inconştient, aşa cum s-a desfăşurat mereu, el nu vrea să însemne mai mult decât înseamnă faptul că o ghindă devine stejar, un viţel devine vacă şi un copil devine adult. Dacă însă procesul de individuaţie este conştientizat, atunci conştiinţa trebuie confruntată în acest scop cu inconştientul şi găsit un echilibru între contrarii. Deoarecea aceasta nu e logic cu putinţă, suntem reduşi la *simboluri* care fac posibilă unificarea iraţională a contrariilor. Acestea sunt produse spontan de inconştient şi amplificate de conştiinţă. Simbolurile centrale ale acestui proces descriu *Sinele*, anume totalitatea omului, care constă, pe de-o parte, din ceea ce e conştient, pe de alta, din ceea ce e inconştient. Sinele e τέλειος ἄνθροπος, omul complet, ale cărui simboluri sunt copilul divin sau sinonimele lui. Acest proces schiţat doar sumar aici se poate observa oricând la omul modern, sau se poate citi despre el în documentele filosofiei ermetice a Evului Mediu, iar dacă vom ajunge să le cunoaştem, vom rămâne uimiţi de paralelismul care există între psihologia inconştientului şi alchimie.

Deosebirea dintre procesul de individuaţie natural care se desfă- 756
şoară inconştient şi cel conştientizat este imensă. În primul caz, conştiinţa nu intervine pe nicăieri; de aceea sfârşitul rămâne tot atât de obscur ca şi începutul. În ultimul caz, în schimb, iese atât întuneric la lumină încât, pe de-o parte, personalitatea este impregnată de lumină, pe de alta, conştiinţa câştigă în întindere şi perspicacitate. Confruntarea dintre conştiinţă şi inconştient trebuie să aibă grijă ca lumina care luminează în întuneric să fie înţeleasă de întuneric, dar şi ca ea să înţeleagă intunericul. *Filius solis et lunae* este atât simbol, cât şi posibilitate de unire a contrariilor. El este alfa şi omega al procesului, *mediator* şi *intermedius*. „Habet mille nomina" spun alchimiştii şi se referă la cauza şi scopul procesului de individuaţie, un *ineffabile* fără nume.

Că divinitatea ne influenţează este un fapt pe care îl putem sta- 757
bili doar cu ajutorul psihicului, dar nu putem deosebi dacă aceste influenţe vin de la Dumnezeu sau din inconştient, adică nu ne putem lămuri dacă divinitatea şi inconştientul sunt două mărimi diferite. Ambele sunt noţiuni-limită pentru conţinuturi transcendentale.

Empiric se poate stabili cu suficientă verosimilitate că în inconștient apare un arhetip al totalității, care se manifestă spontan în vise etc., și că există o tendință independentă de voința conștientă de a include alte arhetipuri în acest centru. Nu pare de aceea imposibil ca acest arhetip al totalității să posede în sine o anumită poziție centrală care să-l apropie de imaginea lui Dumnezeu. Asemănarea se sprijină în plus și pe faptul că arhetipul produce un simbolism care a caracterizat și a concretizat dintotdeauna divinitatea. Aceste fapte fac cu putință o anume restrângere a frazei noastre de mai sus despre indistinctibilitatea dintre noțiunea de Dumnezeu și inconștient: riguros vorbind, imaginea lui Dumnezeu nu coincide întocmai cu inconștientul, ci cu un anumit conținut al acestuia, anume cu arhetipul Sinelui. Acesta nu mai poate fi empiric separat de imaginea lui Dumnezeu. Putem, ce-i drept, postula arbitrar deosebirea dintre aceste două mărimi. Dar asta nu ne folosește la nimic, dimpotrivă ne ajută doar să-l separăm pe om de Dumnezeu, ceea ce împiedică înomenirea. Desigur, credința are dreptate atunci când îi înfățișează omului imensitatea și inaccesibilitatea lui Dumnezeu; dar ea ne învață și apropierea, chiar imediatitatea lui Dumnezeu, or tocmai apropierea trebuie să fie empirică, dacă e vorba să nu-și piardă orice semnificație. Doar acelui lucru care acționează asupra mea îi recunosc realitatea. Ceea ce nu acționează asupra mea poate tot atât de bine să nu existe. Nevoia religioasă pretinde totalitate și de aceea apelează la imaginile totalității oferite de inconștient, care se ridică independent de conștiință din adâncurile naturii psihice.

20.

758 Cititorul a înțeles desigur că dezvoltarea mărimilor simbolice prezentate mai sus corespunde conștiinței umane. Deoarece însă în cazul arhetipurilor avem a face, cum s-a văzut, nu doar cu simple obiecte ale reprezentării, ci și cu factori autonomi, respectiv cu subiecți vii, diferențierea conștiinței trebuie înțeleasă ca efect al intervenției unor dinamisme determinate transcendental. În acest caz

arhetipurile ar săvârşi transformarea primară. Dar de vreme ce, potrivit experienţei noastre, nu există stări psihice care să fie observate *introspectiv* în afara omului, nici atitudinea arhetipurilor nu poate fi cercetată în afara acţiunii conştiinţei observatoare, motiv pentru care nu se poate răspunde nici la întrebarea dacă procesul începe cu conştiinţa sau cu arhetipul; afară de cazul în care i-am răpi arhetipului autonomia, în contradicţie cu experienţa, sau am înjosi conştiinţa aducând-o la nivelul unui simplu mecanism. Suntem în concordanţă deplină cu experienţa psihologică dacă recunoaştem un anumit grad de autonomie arhetipului, iar conştiinţei o libertate creatoare corespunzătoare orizontului ei. De aici rezultă apoi acea interacţiune dintre doi factori relativ autonomi, care ne constrânge ca în descrierea şi explicaţia fenomenelor să prezentăm când un factor, când celălalt ca subiect activ, şi asta chiar şi atunci când Dumnezeu devine om. Soluţia de până acum a scăpat de această dificultate deoarece nu l-a recunoscut decât pe Dumnezeul-Om, Christos. Dar prin locuirea în om a celei de a treia Persoane, anume a Duhului Sfânt, se produce o christificare a multora, după care se ridică problema dacă aceşti mulţi sunt exclusiv dumnezei-oameni deplini. O astfel de transformare ar duce la ciocniri intolerabile, abstracţie făcând de inflaţia inevitabilă, căreia i-ar cădea jertfă imediat muritorii obişnuiţi, neeliberaţi de păcatul strămoşesc. În acest caz am face bine să ne amintim de Pavel şi de scindarea conştiinţei lui: pe de-o parte, el se simte Apostolul iluminat, chemat nemijlocit de Dumnezeu, pe de alta, om păcătos care nu poate scăpa de „ghimpele în trup“ şi de îngerul satanic care îl chinuie. Ceea ce înseamnă că până şi omul iluminat rămâne ceea ce este şi niciodată nu este mai mult decât este Eul său limitat faţă de cel care sălăşluişte în el şi a cărui formă nu are limite cognoscibile, care îl împresoară din toate părţile, adânc ca abisurile pământului şi vast precum cerul.

PARTEA A DOUA
RELIGIA ORIENTALĂ

X
COMENTARIU PSIHOLOGIC LA
CARTEA TIBETANĂ
A MARII ELIBERĂRI

XI
COMENTARIU PSIHOLOGIC
LA *BARDO THÖDOL*
(*CARTEA TIBETANĂ A MORȚILOR*)

X
COMENTARIU PSIHOLOGIC LA *CARTEA TIBETANĂ A MARII ELIBERĂRI*[1]

1. Deosebirea dintre gândirea orientală şi cea occidentală

Dr. Evans-Wentz mi-a încredinţat sarcina să comentez un text 759
care conţine o prezentare importantă a „psihologiei" orientale. Chiar şi folosirea ghilimelelor arată că aplicabilitatea acestei noţiuni este problematică. Poate nu e de prisos să amintesc că Orientul n-a produs un echivalent al psihologiei noastre, ci doar o metafizică. Filosofia critică, mama psihologiei moderne, este pentru Orient tot atât de străină ca şi pentru Europa medievală. Astfel cuvântul „spirit", aşa cum e folosit în Orient, are o semnificaţie metafizică. După epoca medievală, spiritul n-a mai avut în concepţia noastră occidentală această semnificaţie, iar acum cuvântul desemnează o „funcţie psihică". Deşi nu ştim şi nici nu pretindem că ştim ce este „psihicul", ne putem totuşi ocupa de spirit. Presupunem că spiritul este o entitate metafizică sau că există o legătură între spiritul individual şi un ipotetic spirit universal (*Universal Mind*). Iată de ce psihologia noastră este doar o ştiinţă a fenomenelor, fără niciun fel de implicaţii metafizice. Dezvoltarea filosofiei occidentale în ultimele secole a dus la izolarea spiritului în propria-i sferă şi la desprinderea lui din unitatea primordială a universului. Omul însuşi a încetat să mai fie microcosm şi copie a universului, iar „anima" lui să mai fie acea *scintilla* consubstanţială, sau scânteie a sufletului lumii (*anima mundi*).

1 [Scris în 1939. Prima apariţie în engleză în *The Tibetan Book of the Great Liberation*, ed. de W.Y. Evans-Wentz, 1954. Ediţie germană, la Rascher, 1955.]

760 Drept urmare, psihologia tratează toate revendicările şi afirmaţiile metafizice drept fenomene spirituale, pe care le consideră enunţuri privitoare la spirit şi la structura lui, provenind în ultimă instanţă din anumite dispoziţii inconştiente. Ea nu le socoteşte absolut valabile şi nici nu le recunoaşte capacitatea de a exprima adevăruri metafizice. Nu dispunem de un mijloc intelectual care să stabilească dacă această atitudine e corectă sau falsă. Ştim doar că nu există nicio certitudine şi nicio posibilitate de a dovedi valabilitatea unui postulat metafizic, cum ar fi, de pildă, spiritul universal. Dacă intelectul ne asigură că există un spirit universal, considerăm că el face doar o afirmaţie. Dar nu presupunem că printr-o astfel de afirmaţie s-ar dovedi existenţa acelui spirit universal. Nu există niciun argument împotriva acestei reflecţii, dar nu există nici siguranţa că ar fi corectă concluzia. Cu alte cuvinte, este la fel de posibil ca spiritul nostru să fie doar manifestarea perceptibilă a unui spirit universal; dar nu ştim asta şi nu vedem nicio posibilitate de a afla dacă lucrurile stau sau nu aşa. De aceea psihologia admite că spiritul nu poate constata sau demonstra nimic din ceea ce se află dincolo de limitele sale.

761 Dacă recunoaştem limitele impuse spiritului nostru, dovedim că avem bun-simţ. Recunosc că a ne lua rămas-bun de la lumea miraculoasă în care trăiesc şi se mişcă lucrurile şi fiinţele create de spirit pretinde un anumit sacrificiu. Este lumea primitivului, în care chiar obiectele neînsufleţite sunt înzestrate cu o forţă magică, vie, tămăduitoare, prin care noi avem parte de ele şi ele de noi. Mai devreme sau mai târziu a trebuit să înţelegem că puterea lor este a noastră, iar semnificaţia lor este proiecţia noastră. Teoria cunoaşterii este ultimul pas pe drumul ieşirii din faza de tinereţe a omenirii, dintr-o lume în care figuri create de spirit populau un cer şi un infern metafizic.

762 În ciuda acestei indispensabile critici epistemologice, ne-am păstrat convingerea că un organ al credinţei îl califică pe om să-l cunoască pe Dumnezeu. Astfel s-a dezvoltat în Occident o nouă boală, conflictul dintre ştiinţă şi religie. Filosofia critică a ştiinţei a devenit negativ metafizică — cu alte cuvinte materialistă — bazată pe o judecată eronată; s-a considerat materia o realitate tangibilă şi cognoscibilă. Dar ea este o noţiune metafizică, ipostaziată de minţi lipsite de

spirit critic. Când spunem materie creăm un simbol pentru ceva necunoscut, care poate fi atât spirit, cât şi orice altceva; poate fi chiar Dumnezeu. Pe de altă parte, credinţa refuză să renunţe la *concepţia* ei precritică. În contradicţie cu spusele lui Christos, credincioşii încearcă să *rămână* copii, în loc să *devină* copii. Ei se agaţă de lumea copilăriei. Un renumit teolog modern recunoaşte în autobiografia lui că Isus i-a fost „din copilărie" un bun prieten. Isus este exemplul concludent al unui bărbat care a predicat altceva decât religia părinţilor săi. Dar *imitatio Christi* nu pare să includă sacrificiul spiritual şi sufletesc pe care el a trebuit să-l facă la începutul carierei sale şi fără de care nu ar fi devenit niciodată un mântuitor.

763 Conflictul între ştiinţă şi religie este în realitate o neînţelegere a ambilor termeni. Materialismul ştiinţific a introdus doar o nouă ipostază, şi asta este un păcat intelectual. El a dat un nou nume principiului superior al realităţii şi a pretins că astfel a creat ceva nou şi a distrus ceva vechi. Faptul că principiul fiinţei e numit Dumnezeu, Materie, Energie sau indiferent cum nu înseamnă că s-a creat astfel ceva nou, ci că s-a schimbat doar un simbol cu altul. Materialistul este un metafizician *malgré lui*. Credinciosul, pe de altă parte, încearcă din raţiuni pur sentimentale să menţină o stare spirituală primitivă. El nu consimte să renunţe la relaţia primitiv infantilă cu figuri create de spirit şi ipostaziate şi vrea să se bucure în continuare de siguranţă şi de încredere într-o lume supravegheată de părinţi puternici, responsabili şi buni. Credinţa include eventual un *sacrificium intellectus* (presupunând că există un intelect de sacrificat), dar niciodată un sacrificiu al sentimentului. Astfel, credincioşii rămân copii, în loc să devină asemenea copiilor, şi nu-şi câştigă viaţa fiindcă nu şi-au pierdut-o. Pe deasupra, credinţa se ciocneşte de ştiinţă şi-şi primeşte astfel plata fiindcă refuză să participe la aventura spirituală a vremii noastre.

764 Orice gânditor onest trebuie să recunoască nesiguranţa tuturor poziţiilor metafizice, în special nesiguranţa tuturor mărturisirilor de credinţă. El trebuie să recunoască şi lipsa de garanţie a afirmaţiilor metafizice şi să accepte că nu există nicio dovadă că mintea omului ar avea capacitatea să iasă din mlaştină trăgându-se singură de păr.

Este deci foarte îndoielnic ca spiritul uman să poată constata vreun lucru de ordin transcendental.

765 Materialismul este o reacție metafizică la înțelegerea subită că cunoașterea este o aptitudine spirituală, iar, dacă trece de granițele zonei umane, este o proiecție. Reacția a fost „metafizică", în măsura în care un om cu o cultură filosofică medie nu putea să întrevadă ipostaza ce avea să urmeze; el nu observa că materia e un alt nume pentru principiul suprem. În schimb, atitudinea religioasă arată cât de mult se împotrivesc oamenii în a accepta critica filosofică. Ea arată și cât de mare este spaima oamenilor de a trebui să renunțe la siguranța copilăriei și de a se arunca într-o lume străină, necunoscută, dominată de forțe cărora individul le este indiferent; în ambele cazuri nu se schimbă nimic; omul și mediul lui rămân la fel. Omul trebuie doar să înțeleagă că este prizonierul psihicului său și că nu poate, nici chiar în delir, să depășească aceste limite; tot așa trebuie să recunoască faptul că fenomenalitatea lumii sale sau a zeilor săi depinde în mare măsură de propria constituție spirituală.

766 După cum am subliniat deja, structura spiritului este în primul rând responsabilă de enunțurile pe care le formulăm despre lucrurile metafizice. Am înțeles, de asemenea, că intelectul nu este un „ens per se" [„ființă în sine"] sau o aptitudine spirituală autonomă, ci o funcție psihică și, ca atare, independentă de natura psihicului ca totalitate. O constatare filosofică este produsul unei personalități anumite care trăiește într-un anumit loc și într-un anumit timp. Ea nu este rezultatul unui proces pur logic și impersonal. În această măsură, enunțul este în principal subiectiv. Dacă are sau nu valabilitate obiectivă depinde de numărul, mare sau mic, de oameni care gândesc în același fel. Izolarea omului în interiorul psihicului său, ca rezultat al criticii epistemologice, a dus în mod logic la critica psihologică. Filosofii nu agreează acest fel de critică, deoarece ei consideră intelectul filosofic un instrument perfect și lipsit de prejudecăți al filosofiei. Acest intelect este totuși o funcție care depinde de psihicul individual și este determinat din toate direcțiile de condiții subiective, spre a nu mai vorbi de influențele mediului. Ne-am obișnuit atât de mult cu această concepție, încât „spiritul" și-a pierdut cu totul

caracterul universal. El a devenit mai mult sau mai puţin o mărime umanizată, lipsită cu totul de aspectul metafizic şi cosmic de dinainte, o *anima rationalis*. Azi spiritul e considerat ca ceva subiectiv sau chiar arbitrar. După ce s-a dovedit că ideile universale ipostaziate mai înainte sunt principii spirituale, întrezărim măsura în care toată experienţa noastră a aşa-numitei realităţi este psihică; orice gând, orice sentiment şi orice percepţie constau din imagini psihice, iar lumea însăşi există doar în măsura în care suntem capabili să producem o imagine a ei. Suntem atât de profund impresionaţi de captivitatea şi limitarea noastră în psihic, încât suntem chiar gata să presupunem existenţa în el a unor lucruri pe care nu le cunoaştem; aceste lucruri le numim „inconştient".

Întinderea aparent universală şi metafizică a spiritului s-a îngustat 767
astfel la dimensiunile restrânse ale conştiinţei individuale, iar conştiinţa este extrem de impresionată de subiectivitatea ei aproape nelimitată şi de tendinţa infantil arhaică spre proiecţii şi iluzii necontrolate. De spaimă în faţa subiectivismului necontrolat, unii oameni de ştiinţă şi-au sacrificat chiar înclinaţiile religioase şi filosofice. Ca o compensaţie pentru pierderea unei lumi care a trăit din sângele nostru şi a respirat cu respiraţia noastră, am dezvoltat un entuziasm pentru *fapte*, munţi de fapte care nu pot fi în întregime îmbrăţişaţi cu privirea de un singur individ. Nutrim speranţa pioasă că această acumulare întâmplătoare va alcătui cândva un întreg semnificativ; dar nimeni nu e sigur de asta, căci niciun creier uman nu poate cuprinde suma finală gigantică a acestor cunoştinţe produse în masă. Faptele ne îngroapă, dar cine îndrăzneşte să speculeze trebuie să plătească cu o conştiinţă încărcată — şi nu pe nedrept, căci de îndată se va poticni de fapte.

Psihologia occidentală consideră spiritul drept o funcţie spirituală 768
a psihicului. El reprezintă „mentalitatea" unui individ. În sfera filosofică mai putem găsi un spirit universal impersonal, care pare să fie o rămăşiţă a „sufletului" omenesc primordial. Această imagine a concepţiei noastre occidentale pare poate prea drastică, dar nu mi se pare prea îndepărtată de realitate. În orice caz, ceva asemănător ni se înfăţişează când examinăm *mentalitatea orientală*. În Orient spiritul este

un principiu cosmic, esența ființei în general, în vreme ce noi, în Occident, am ajuns la convingerea că spiritul este condiția indispensabilă a cunoașterii și deci și a lumii ca reprezentare. În Orient nu există niciun conflict între religie și știință, căci nicio știință nu se întemeiază pe pasiunea pentru fapte și nicio religie doar pe credință; există cunoaștere religioasă și religie cunoscătoare.[2] La noi omul e infinit de mic și harul lui Dumnezeu reprezintă totul; în schimb, în Orient omul e Dumnezeu și se mântuiește singur. Zeii budismului tibetan aparțin sferei separării iluzorii și proiecțiilor create de spirit, și totuși ei există; pentru noi însă, o iluzie rămâne o iluzie și, drept urmare, ea nu e absolut nimic. E paradoxal și totuși adevărat că la noi ideea nu are o realitate propriu-zisă; noi o tratăm ca și cum n-ar fi nimic. Cu toate că ideea poate fi corectă, admitem că ea există doar datorită unor fapte formulate de ea. Putem inventa un lucru extrem de distructiv, cum ar fi, de pildă, bomba atomică, cu ajutorul acestei amăgitoare himere de idei, inexistente în mod real, în schimb, ni se pare cu totul absurd să se ia vreodată în serios realitatea ideii înseși.

769 „Realitate psihică" este o noțiune controversată; la fel ca „psihicul" sau „spiritul". Aceste din urmă noțiuni sunt înțelese de către unii ca fiind conștiința și conținuturile ei, alții admit că există imagini „obscure" sau „subconștiente". Unii includ instinctele în zona psihică, alții le exclud din ea. Marea majoritate consideră sufletul un rezultat al proceselor biochimice ale celulelor creierului. Unii cred că psihicul determină funcția celulelor corticale. Alții identifică „viața" cu psihicul. Dar numai o neînsemnată minoritate consideră fenomenul psihic drept o categorie a ființei în sine și trage concluziile necesare. Este într-adevăr o contradicție în faptul că *acea* categorie a ființei, condiția indispensabilă a tot ce ființează, anume psihicul, e socotită reală doar pe jumătate. Ființa psihică este de fapt singura categorie a ființei despre care avem cunoștințe directe, fiindcă nimic nu poate fi cunoscut dacă nu apare ca imagine psihică. Doar existența psihică este nemijlocit atestabilă. Dacă lumea nu ia forma unei imagini psihice, practic nu există. Acesta este un fapt pe care Occidentul, cu puține

2 Trec intenționat peste Orientul modernizat.

excepţii — de pildă filosofia lui SCHOPENHAUER —, nu l-a realizat încă pe deplin. Dar SCHOPENHAUER a fost influenţat de budism şi de *Upanişade*.

Chiar şi o cunoaştere superficială a gândirii orientale e suficientă 770
pentru a vedea că o deosebire fundamentală separă Orientul de Occident. Orientul se bazează pe o realitate psihică, adică pe psihic ca principală şi unică condiţie de existenţă. S-ar zice că această cunoaştere orientală este mai degrabă un fenomen psihologic decât rezultatul unei gândiri filosofice. E vorba de un punct de vedere tipic introvertit în opoziţie cu punctul de vedere la fel de tipic, dar extravertit al Occidentului.[3] După cum se ştie, introversia şi extraversia sunt atitudini temperamentale sau constituţionale, care în condiţii normale nu sunt niciodată îmbrăţişate conştient. În cazuri excepţionale pot apărea voluntar, dar numai în condiţii foarte speciale. Introversia este, dacă pot spune astfel, stilul Orientului, o atitudine obişnuită şi colectivă. Extraversia este stilul Occidentului. Introversia este resimţită în Occident ca anormală, morbidă sau inadmisibilă. FREUD o identifică cu o atitudine spirituală autoerotică. El are aceeaşi atitudine negativă ca filosofia nazistă a Germaniei moderne[4], care vede în introversie un delict împotriva simţului comunitar. În Orient, în schimb, extraversia pe care noi o întreţinem duios este tratată ca jinduire amăgitoare, ca existenţă în *sangsara*, ca esenţă lăuntrică a lanţului *nidana*, care culminează cu suma suferinţei lumii.[5] Cine a cunoscut practic discreditarea reciprocă a valorilor practicată de introvertiţi şi de extravertiţi va înţelege conflictul emoţional dintre punctul de vedere oriental şi cel occidental. Disputa îndârjită în jurul „universaliilor", începută de PLATON, va fi un exemplu intructiv pentru cel căruia istoria filosofiei îi este familiară. N-aş vrea să intru în toate ramificaţiile conflictului dintre introversie şi extraversie, dar trebuie să amintesc aspectele religioase ale problemei. Occidentul creştin priveşte omul ca dependent total de harul lui Dumnezeu sau,

3 Cf. [JUNG], *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Extraversion" şi „Introversion" [GW VI].

4 Acest comentariu a fost scris în 1939.

5 *Samyutta-nikâya 12, Nidâna-samyutta.*

cel puțin, de Biserică înțeleasă ca singurul instrument pământesc de mântuire, sancționat de Dumnezeu. Orientul, în schimb, insistă asupra faptului că omul însuși este singura cauză a dezvoltării sale superioare; căci Orientul crede în autosalvare.

771 Punctul de vedere religios reprezintă întotdeauna atitudinea psihologică esențială și prejudecățile ei specifice, chiar și pentru acei oameni care au uitat de religie sau n-au auzit niciodată ceva de ea. În ce privește psihologia, Occidentul este totuși cu desăvârșire creștin. Formula lui Tertullian, „anima naturaliter christiana" [„sufletul este în chip firesc creștin"] este valabilă pentru Occident, nu cum credea el în sens religios, ci în sens psihologic. Harul vine din altă parte, în tot cazul din afară. Orice alt punct de vedere e pură erezie. Se înțelege astfel de ce sufletul omului suferă de sentimente de inferioritate. Cine îndrăznește să se gândească la o relație dintre suflet și ideea de Dumnezeu este pe loc acuzat de psihologism sau este bănuit de misticism maladiv. La rândul său, Orientul tolerează cu milă aceste stadii spirituale „inferioare", în care omul, ignorând orbește *karma*, se ocupă de păcate sau își chinuie închipuirea cu zei absoluți de care, dacă ar privi mai adânc, și-ar da seama că nu sunt decât văluri de iluzii, țesute de propriul său spirit neiluminat. Psihicul este de aceea lucrul cel mai important; este suflul atoatepenetrant, este esența lui Buddha; spiritul lui Buddha, Unul, *dharma-kaya*. Tot ce e viață izvorăște din el și toate feluritele forme de manifestare se desfac iarăși în el. Aceasta este premisa psihologică fundamentală de care orientalul este pătruns în fiecare fibră a ființei sale, care îi determină toate gândurile, sentimentele și faptele, indiferent de credința pe care și-ar declara-o.

772 Analog, occidentalul e creștin, indiferent cărei confesiuni i-ar aparține. Pentru el, omul este lăuntric mărunt, aproape un nimic; aici se mai adaugă și spusele lui Kierkegaard, după care omul este o greșeală a lui Dumnezeu. El încearcă prin spaimă, penitență, făgăduință, supunere, autoînjosire, fapte bune și laude să dispună la milostivire puterea covârșitoare. Această putere nu este el însuși, ci acel „totaliter aliter", acel „cu totul altfel", care e absolut desăvârșit și exterior, unica realitate.[6] Dacă deplasăm puțin formula și-l

6 [Otto, *Das Heilige*, p. 28; cf. și *Das Gefühl des Überweltlichen*, pp. 212 și urm.]

înlocuim pe Dumnezeu cu altă mărime, de pildă, cu lume sau cu bani, obţinem imaginea completă a occidentalului — harnic, temător, evlavios, înjosindu-se pe sine, întreprinzător, lacom şi pătimaş în înşfăcarea bunurilor acestei lumi, precum posesiuni, sănătate, ştiinţă, măiestrie tehnică, prosperitate publică, cuceriri, putere politică etc. Care sunt marile mişcări populare ale vremii noastre? Încercările de a înhăţa de la alţii bani sau posesiuni şi de a ne păstra propriile noastre bunuri. Nu vreau să descriu ce i s-ar întâmpla orientalului dacă ar uita de idealul său budist; n-aş vrea să acord prejudecăţii mele occidentale un asemenea avantaj *unfair*. Dar nu mă pot abţine să nu pun întrebarea, în ce măsură ar fi posibil şi recomandabil ca fiecare parte să imite punctul de vedere al celeilalte. Deosebirea însă e atât de mare, încât nu există nicio posibilitate raţională de imitare, cu atât mai puţin există oportunitatea ei. Nu se poate amesteca focul cu apa. Atitudinea orientală îl prosteşte pe occidental şi viceversa. Nu poţi fi un bun creştin şi, totodată, să te mântuieşti singur, şi nu poţi fi un Buddha şi totodată să-l cinsteşti pe Dumnezeu. E mai bine să se accepte conflictul; dacă există în genere vreo rezolvare, atunci există doar una iraţională.

Printr-o decizie inevitabilă a destinului, Occidentul cunoaşte 773
acum specificul atitudinii mentale orientale. N-are rost să vrem s-o depreciem pe aceasta sau să construim false şi amăgitoare punţi peste abisurile care se cască. În loc de a învăţa pe de rost tehnicile Orientului şi a le imita într-un mod absolut creştin, printr-o atitudine corespunzător forţată — *imitatio Christi*! —, mai important ar fi de văzut dacă nu există în inconştient o tendinţă introvertită, asemănătoare principiului spiritual conducător al Orientului. Am fi atunci în situaţia de a construi pe terenul nostru şi cu metodele noastre. Dacă ne apropriem aceste lucruri direct din Orient, nu facem decât să cedăm iscusinţei noastre occidentale de câştig. Prin asta am întări din nou ideea că „tot ce e bun se află în exterior", de unde trebuie adus şi pompat în sufletele noastre sterile.[7] Cred că învăţăm într-adevăr

7 „Acela… pentru care Dumnezeu nu este o astfel de proprietate lăuntrică, ci trebuie să şi-l aducă din afară... înseamnă tocmai că nu-l avem, şi atunci apare lesne ceva care ne tulbură." (*Meister Eckharts Schriften und Predigten*, ed. de Büttner II, p. 8.)

ceva de la Orient, dacă înţelegem că sufletul are suficiente bogăţii, încât să nu fie nevoie să-l fertilizăm din afară, şi dacă ne simţim în stare să ne dezvoltăm cu sau fără harul lui Dumnezeu. Dar nu ne putem angaja în această întreprindere exigentă înainte de a învăţa să acţionăm fără aroganţă spirituală şi fără acea siguranţă de sine blasfematoare. Atitudinea orientală răneşte valorile specific creştine şi nu foloseşte la nimic să trecem cu vederea acest fapt. Dacă noua noastră atitudine e onestă, adică ancorată în propria noastră istorie, trebuie să ne-o apropriem cu întreaga conştiinţă a valorilor creştine şi cu conştiinţa conflictului dintre aceste valori şi poziţia introvertită a Orientului. Trebuie să ajungem din interior la valorile orientale, nu din afară; trebuie să le căutăm în noi, în inconştient. Atunci vom vedea cât de mare e spaima noastră de inconştient şi cât de puternice sunt rezistenţele noastre. Din cauza acestor rezistenţe ne îndoim tocmai de ceea ce pentru Orient e atât de evident, anume forţa mentalităţii introvertite în vederea autoeliberării.

774 Acest aspect al spiritului este necunoscut în Occident, deşi este componenta cea mai importantă a inconştientului. Mulţi oameni neagă cu totul existenţa inconştientului sau afirmă că este alcătuit doar din instincte sau din conţinuturi refulate şi uitate, care mai înainte făcuseră parte din conştiinţă. Putem admite fără grijă că termenul oriental pentru „mind" are mai degrabă de-a face cu „inconştientul" nostru, în vreme ce termenul nostru „spirit" este mai mult sau mai puţin identic cu conştienţa. Pentru noi conştienţa este de negândit fără Eu. Ea este egală cu raportarea unor conţinuturi la un Eu. Dacă nu există niciun Eu, nu e nimeni căruia să-i poată fi ceva conştientizat. Eul este de aceea indispensabil pentru procesul de conştientizare. În schimb, spiritului oriental nu-i este greu să gândească o conştiinţă fără Eu. Se atribuie conştiinţei capacitatea de a trece dincolo de starea Eului; în această stare „mai înaltă", Eul dispare chiar cu totul. Pentru noi o astfel de stare lipsită de Eu n-ar putea fi decât inconştientă, căci n-ar fi de faţă niciun martor. Nu mă îndoiesc de existenţa unor stări spirituale care trec dincolo de conştiinţă. Dar cu cât depăşesc mai mult conştienţa, cu atât aceasta se micşorează. Eu nu-mi pot imagina o stare spirituală conştientă care să nu fie raportată la un subiect, adică la

un Eu. Acestuia i se poate retrage puterea — bunăoară să-şi piardă simţul propriului trup; dar atâta vreme cât mai există percepţii, trebuie să fie cineva care să le perceapă. Doar imediat şi indirect devenim în cele din urmă conştienţi că există un inconştient. La bolnavii mintal putem observa manifestări ale unor fragmente inconştiente de personalitate, desprinse de starea de conştienţă a pacientului. Dar nu există nicio dovadă că conţinuturile inconştiente s-ar raporta la un centru, analog Eului; dimpotrivă, există suficiente motive să presupunem că existenţa unui astfel de centru nici măcar nu e probabilă.

Faptul că Orientul înlătură atât de uşor Eul pare să arate că e 775
vorba de un spirit care nu poate fi identificat cu „spiritul" nostru. În mod sigur, Eul nu joacă în Orient acelaşi rol ca şi la noi. Spiritul oriental pare mai puţin egocentric, conţinuturile sale par relaţionate într-un mod relaxat cu subiectul şi mai importante par să fie acele stări care presupun un Eu diminuat. S-ar zice, de asemenea, că *hatha-yoga* slujeşte la distrugerea Eului prin stăpânirea impulsurilor lui nedomolite. Negreşit, formele superioare de yoga, în măsura în care încearcă să atingă *samadhi*, ţintesc obţinerea unei stări de spirit în care Eul este practic dizolvat. Conştienţa în sensul în care o înţelegem noi este considerată o stare hotărât inferioară, e *avidya* (ignoranţă), pe când ceea ce noi numim „fundalul obscur al conştienţei" este considerat în Orient o conştienţă „superioară".[8] Astfel, noţiunea noastră de „inconştient colectiv" ar fi echivalentul european al lui *buddhi*, spiritul iluminat.

Considerând toate acestea, rezultă că forma orientală de „sub- 776
limare" retrage centrul psihic de greutate din conştiinţa Eului, care ocupă o poziţie de mijloc între corp şi procesele ideale ale psihicului. Straturile de jos, semifiziologice ale psihicului sunt stăpânite prin asceză, adică prin „exerciţiu", şi ţinute sub control. Ele nu sunt tocmai negate sau reprimate prin efort extrem de voinţă, cum se întâmplă

8 În măsura în care „superior" şi „inferior" sunt judecăţi clasificatoare ale conştiinţei, psihologia occidentală nu distinge în acest fel conţinuturile inconştiente. Se pare că Orientul recunoaşte condiţii psihice subumane, un întreg „subconştient", care conţine instincte şi psihisme semifiziologice, dar este denumit „conştiinţă superioară".

în cazul sublimării occidentale. Mai degrabă s-ar putea spune că straturile psihice inferioare sunt adaptate şi formate prin exersarea răbdătoare a practicii *hatha-yoga*, până ce ajung să nu mai tulbure dezvoltarea conştiinţei „superioare". Acest proces curios pare să fie favorizat de faptul că Eul şi dorinţele sale sunt zăgăzuite de importanţa sporită acordată în Orient „factorului subiectiv".[9] Prin asta înţeleg „fundalul obscur" al conştiinţei, inconştientul. Atitudinea introvertită este de obicei caracterizată de datele apriorice ale apercepţiei. După cum se ştie, apercepţia constă din două faze: prima este percepţia obiectului, a doua, asimilarea percepţiei în imaginea sau noţiunea deja existentă, cu ajutorul căreia obiectul este „înţeles". Psihicul nu este o nonentitate, lipsită de orice calitate. El este un anumit sistem, constând din anumite condiţii, şi el reacţionează în mod specific. Orice nouă reprezentare, fie percepţie, fie gând spontan, trezeşte asociaţii care provin din depozitul memoriei. Acestea sar imediat în conştiinţă şi produc imaginea complexă a unei impresii, deşi acest lucru reprezintă deja un fel de interpretare. Numesc „factor subiectiv" dispoziţia inconştientă de care depinde calitatea impresiei. Calificarea de „subiectiv" e legitimată de faptul că obiectivitatea nu este aproape niciodată posibilă în cazul primei impresii. De obicei e necesar un proces trudnic de verificare, analiză şi comparaţie spre a modera şi adapta reacţia nemijlocită a factorului subiectiv.

777 În ciuda disponibilităţii atitudinii extravertite de a desemna factorul subiectiv drept „doar subiectiv", însemnătatea acestuia nu indică în mod necesar un subiectivism personal. Psihicul şi structura lui sunt într-adevăr suficiente. Cum am spus deja, ele transformă chiar obiectele materiale în imagini psihice. Ele percep nu undele, ci tonul, nu lungimile de undă, ci culorile. Fiinţa *este* aşa cum o vedem şi cum o înţelegem. Există nenumărate lucruri care pot fi văzute, simţite şi înţelese în moduri complet diferite. Abstracţie făcând de prejudecăţile pur personale, psihicul asimilează faptele exterioare în felul său, sprijinit, în ultimă instanţă, pe legile sau formele de bază ale apercepţiei. Formele nu se schimbă, deşi în diferite timpuri sau locuri din lume sunt numite diferit. La un nivel primitiv, oamenii se tem

9 *Psychologische Typen* [GW VI, par. 691 şi urm.]

de vrăjitori, la nivelul modern urmărim cu teamă microbii. Acolo oricine crede în duhuri, aici oricine crede în vitamine. Mai înainte vreme oamenii erau posedați de diavol, azi sunt nu mai puțin posedați de idei etc.

Factorul subiectiv este în cele din urmă completat de formele 778
eterne ale activității pshice. Oricine se lasă în seama factorului subiectiv se sprijină de aceea pe realitatea premiselor psihice. Așa încât nu putem spune că se înșală. Dacă izbutește să-și lărgească în jos conștiința, așa încât să atingă legile fundamentale ale vieții psihice, atunci intră în posesia adevărului care, firește, ia naștere din psihic, dacă acesta nu este tulburat de *lumea exterioară*, nepsihică. În orice caz, un astfel de adevăr ar echilibra suma tuturor cunoștințelor care pot fi dobândite prin cercetarea lumii dinafară. Noi, cei din Occident, credem că un adevăr e convingător doar dacă poate fi verificat prin fapte exterioare. Noi credem în observarea și cercetarea foarte atentă a naturii; adevărul nostru trebuie să coincidă cu atitudinea lumii exterioare, altminteri el este „doar subiectiv". După cum Orientul își întoarce privirea de la dansul materiei (*prakrti*) și de la multiplele forme iluzorii ale *mayei*, tot așa Occidentul evită inconștientul și fantasmele lui pieritoare. În ciuda atitudinii sale introvertite, Orientul se pricepe însă foarte bine să se descurce cu lumea exterioară, iar Occidentul poate și el, în ciuda atitudinii sale extravertite, să abordeze psihicul și revendicările lui. El posedă o instituție, Biserica, ce conferă prin riturile și dogmele ei expresie psihicului uman. Apoi, științele naturii și tehnica modernă nu sunt invenții doar occidentale. Echivalentele lor orientale sunt cam demodate și chiar primitive, dar ceea ce putem oferi noi în materie de înțelegere spirituală și tehnică psihologică trebuie să pară, comparate cu yoga, la fel de înapoiate ca astrologia și medicina orientală față de științele occidentale. N-aș vrea să contest eficiența Bisericii creștine; dar dacă e să comparăm exercițiile lui Ignațiu de Loyola cu yoga, se va înțelege ceea ce vreau să spun. Există o deosebire, și anume considerabilă. A trece de la acest nivel direct la yoga orientală este tot atât de puțin recomandabil ca transformarea bruscă a asiaticilor în semieuropeni. Binefacerea civilizației occidentale mi se pare îndoielnică și am mari rezerve în

privinţa preluării de către Occident a atitudinii spirituale orientale. Aceste lumi opuse s-au întâlnit totuşi. Orientul este în plin proces de transformare; el a fost tulburat în mod grav şi fatal. Până şi metodele cele mai eficiente ale tacticii militare europene sunt imitate cu succes. În ce ne priveşte, dificultatea este de natură mai degrabă psihologică. Fatalitatea noastră sunt ideologiile — ele corespund Antichristului îndelung aşteptat. Naţional-socialismul seamănă cu o mişcare religioasă, aşa cum a fost orice fel de mişcare începând cu anul 622[10] şi până azi. Comunismul pretinde a fi raiul pe pământ. Noi suntem cu adevărat mai bine apăraţi de recolte proaste, inundaţii şi epidemii decât de jalnica noastră inferioritate spirituală, care pare să opună o rezistenţă atât de mică epidemiilor psihice.

779 Occidentul este extravertit şi în privinţa atitudinii sale religioase. Azi sună ofensator să afirmi că religia creştină manifestă adversitate, sau doar indiferenţă, faţă de lume şi faţă de plăcerile ei. Creştinul bun e, dimpotrivă, un burghez jovial, un om de afaceri întreprinzător, un soldat excelent, cel mai iscusit în orice profesie. Adesea bunurile lumeşti sunt interpretate ca o răsplată specială pentru un comportament creştin, iar în *Tatăl nostru*, adjectivul ἐπιούσιος, „supersubstantialis“[11], cu referire la pâine, a fost demult suprimat; căci, evident, pâinea reală este doar mult mai semnificativă. E absolut logic ca niciun suflet care conţine ceva ce n-a intrat în el prin învăţătură omenească sau har divin să nu-l poată crede pe om capabil de o extraversie atât de întinsă. Din acest punct de vedere afirmaţia că omul are în el posibilitatea propriei mântuiri e o blasfemie pe faţă. Nimic în religia noastră nu susţine ideea forţei autoeliberatoare a spiritului; dar o formă foarte modernă de psihologie — psihologia analitică sau complexă — ia în considerare posibilitatea ca în inconştient să se desfăşoare anumite procese care, datorită simbolismului lor, să compenseze lipsurile şi confuzia atitudinii conştiente. Dacă aceste compensaţii inconştiente sunt

10 [Data fugii lui Mohamed (Hegira) la Medina: începutul cronologiei islamice.]

11 [*Supersubstantialis* nu corespunde semnificaţiei propriu-zise (corecte) a lui ἐπιούσιος (HIERONYMUS), cum au arătat cercetări ulterioare, ci vechii interpretări spirituale a lui TERTULLIAN, ORIGENE şi a altora. Cf. ediţia anglo-americană, p. 488.]

conştientizate prin tehnică analitică, ele determină o asemenea schimbare în atitudinea conştientă, încât suntem îndreptăţiţi să vorbim de un nou nivel de conştiinţă. Metoda nu poate să ducă însă la procesul propriu-zis al compensaţiei inconştiente; acesta ţine în întregime de psihicul inconştient sau de „harul lui Dumnezeu" — denumirile nu schimbă aici cu nimic situaţia. Dar procesul inconştient nu ajunge la conştiinţă aproape niciodată fără ajutor tehnic. Dacă e adus la suprafaţă, relevă conţinuturi care constituie un contrast izbitor cu direcţia generală a gândurilor şi sentimentelor conştiente. Dacă n-ar fi aşa, aceste conţinuturi n-ar avea un efect compensator. Primul efect este totuşi de obicei un conflict, căci atitudinea conştientă se opune pătrunderii unor tendinţe, gânduri şi sentimente aparent incompatibile şi neobişnuite. Schizofrenicii oferă exemplele cele mai uimitoare de asemenea intruziuni de conţinuturi complet străine şi inacceptabile. În astfel de cazuri e vorba, firește, de deformări şi exagerări patologice, dar cunoscând puţin materialul normal identificăm uşor similaritatea schemei aflate la bază. Sunt de altfel aceleaşi imagini pe care le găsim în mitologie şi în alte forme de gândire arhaică.

În condiţii normale, orice conflict incită psihicul la activitate, spre 780
a se ajunge la o rezolvare pe cât posibil satisfăcătare. De obicei — adică în Occident — punctul de vedere conştient decide arbitrar împotriva inconştientului, căci tot ce vine din interior e considerat, din cauza unei prejudecăţi, ca fiind inferior sau nu prea în regulă. Dar în cazurile care ne preocupă aici s-a căzut de acord ca acele conţinuturi aparent incompatibile, ininteligibile să nu fie din nou refulate, iar conflictul să fie asumat şi suportat. Pentru început s-ar zice că nicio soluţie nu e posibilă, dar şi acest lucru trebuie suportat cu răbdare. Stagnarea care apare astfel „constelează" inconştientul — cu alte cuvinte, amânarea conştientă determină în inconştient o nouă reacţie compensatoare. Această reacţie (se manifestă de obicei în vise) este, la rându-i, determinată să se realizeze conştient. Conştiinţa este astfel confruntată cu un nou aspect al psihicului, prin care se ridică o altă problemă sau se modifică neaşteptat una deja existentă. Această procedură durează până când conflictul iniţial e rezolvat în mod satisfăcător. Întregul

proces e numit „funcție transcendentă“[12]. Este totodată un proces și o metodă. Producerea de compensații inconștiente este un *proces spontan*; realizarea conștientă, o *metodă*. Funcția este numită „transcendentă“ deoarece face posibilă trecerea de la o constituție sufletească la alta prin confruntarea reciprocă a contrariilor.

781 Aceasta este o descriere foarte sumară a funcției transcendente; pentru detalii trimit cititorul la bibliografia din nota de subsol. Dar a trebuit să atrag atenția asupra observațiilor și metodelor psihologice deoarece ele ne deschid calea spre acel tip de spirit la care se referă textul nostru. Acesta este spiritul zămislitor de imagini, matricea tuturor acelor forme de bază care conferă apercepției caracterul ei special. Aceste forme sunt proprii psihicului inconștient; sunt elementele lui structurale, și doar prin ele se poate explica de ce anumite motive mitologice apar mai mult sau mai puțin pretutindeni. Vise, fantasme și psihoze produc imagini care după toate aparențele sunt identice cu motive mitologice, de care oamenii respectivi nu au niciun fel de cunoștință, nici măcar indirectă prin expresii idiomatice sau prin limba simbolică a Bibliei.[13]

782 Deoarece inconștientul este matricea spirituală, de el e atașată calitatea creativității, el este locul de naștere al formelor de gândire, așa cum textul nostru presupune că este cazul cu spiritul universal. Întrucât nu putem atribui inconștientului nicio formă determinată, afirmația orientală după care spiritul universal nu are formă, *arupaloka*, și totuși e leagănul tuturor formelor, pare justificată psihologic. De vreme ce formele inconștientului nu aparțin niciunui timp, deci sunt aparent eterne, atunci când sunt realizate conștient oferă un sentiment de atemporalitate. Putem găsi constatări asemănătoare în psihologia

12 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Symbol“ [GW VI].

13 Unii oameni consideră incredibile aceste constatări; dar ei fie nu cunosc psihologia primitivă, fie nu știu nimic de rezultatele cercetărilor psihopatologice. Observații specifice se găsesc în [Jung,] *Symbole der Wandlung* [GW V], *Psychologie und Alchemie* [GW XII]; apoi în Nelken, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, pp. 504 și urm.; Spielrein, *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, pp. 329 și urm; Meier, *Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewußten*.

primitivă; cuvântul australian *aljira*[14], de pildă, înseamnă concomitent „vis" şi „ţară a duhurilor", precum şi „timpul" în care au trăit şi mai trăiesc strămoşii. Este, după cum spun ei, „timpul când încă nu era timp". Ceea ce seamănă cu o concretizare şi proiecţie evidentă a inconştientului cu toate calităţile sale caracteristice — manifestări onirice, forme de gândire primordială şi atemporalitate.

O atitudine introvertită, în care accentul cade nu pe lumea exterioară (lumea conştiinţei), ci pe factorul subiectiv (fundalul conştiinţei), determină în mod necesar manifestările caracteristice ale inconştientului, anume structuri arhaice de gândire, amestecate cu sentimente „ancestrale" sau „istorice" şi, pe deasupra, cu sentimentul indeterminării, al atemporalităţii şi unităţii. Sentimentul special de *unitate* este o experienţă tipică pentru toate formele de mistică şi derivă probabil din contaminarea generală a conţinuturilor, care se intensifică odată cu slăbirea conştienţei (*abaissement du niveau mental*). Amestecul de imagini aproape nelimitat, din vise ca şi din produsele bolnavilor mintal, atestă originea lor inconştientă. În contrast cu deosebirea şi diferenţierea clară a formelor în conştiinţă, conţinuturile inconştiente sunt extrem de nedeterminate şi de aceea se amestecă uşor. Dacă am încerca să ne reprezentăm o stare în care nimic nu e distinct, atunci, în mod cert, am resimţi totul ca fiind o unitate. E de aceea probabil că senzaţia de unitate provine din cunoaşterea subliminală a interdependenţei universale din inconştient. 783

Prin funcţia transcendentă avem nu doar acces la „Spiritul Unic" (*One Mind*); ci învăţăm şi să înţelegem de ce Orientul crede în posibilitatea autoeliberării. Dacă cineva izbuteşte prin introspecţie şi realizare conştientă de compensaţii inconştiente să-şi remodeleze starea psihică şi să-şi rezolve conflictele dureroase, suntem îndreptăţiţi să vorbim de „autoeliberare". Dar, după cum am sugerat deja, pretenţia mândră de autoeliberare nu e realizabilă chiar atât de simplu; căci aceste compensaţii inconştiente nu pot fi produse voluntar; trebuie să sperăm că poate se vor produce cândva. Nici caracterul special al compensaţiei nu poate fi schimbat: „Est ut est 784

14 Lévi-Bruhl, *La Mythologie primitive*, pp. 23 şi urm.

aut non est“[15]. E ciudat că filosofia orientală pare să nu dea aproape deloc atenție acestui factor extrem de important. Și tocmai el este acela care legitimează punctul de vedere al psihologiei occidentale. Psihicul occidental pare să posede o cunoaștere intuitivă a dependenței omului de o putere întunecată, care trebuie să conlucreze ca totul să meargă bine. Dacă și unde inconștientul nu conlucrează, omul se pomenește repede într-o situație penibilă, chiar și în activitățile sale cele mai obișnuite. Poate astfel să fie vorba de un eșec al memoriei, al acțiunii coordonate, al interesului și al concentrării, și un astfel de eșec poate fi cauza unor neplăceri serioase sau chiar a unui accident fatal. Poate duce la un faliment profesional sau moral. În trecut, oamenii spuneau în asemenea situații că zeii le sunt defavorabili; azi spunem că e vorba de o nevroză. Căutăm cauza în lipsa de vitamine, în tulburări endocrine sau sexuale, ori în surmenaj. Dacă conlucrarea inconștientului, la care nu reflectăm niciodată și pe care o considerăm de la sine înțeleasă, încetează brusc, situația devine foarte gravă.

785 În comparație cu alte rase — cu cea chineză, de pildă —, echilibrul spiritual sau, grosolan spus, creierul, pare să fie punctul slab al europeanului. E de înțeles că vrem să ne îndepărtăm cât mai mult posibil de slăbiciunile proprii, ceea ce explică modul extraversiei noastre, care caută permanent siguranță, dominându-și mediul. Extraversia merge mână în mână cu neîncrederea față de omul lăuntric, admițând că acesta ar fi în genere conștientizat. În plus, cu toții înclinăm să subestimăm lucrurile de care ne temem. Convingerea noastră absolută, „nihil sit in intellectu quod non antea fuerit in sensu“[16], care este mottoul extraversiei occidentale, trebuie să aibă o astfel de bază. Dar după cum am subliniat, această extraversie este justificată psihologic de faptul esențial că compensarea inconștientă se situează dincolo de controlul uman. Știu că yoga se laudă că poate controla chiar procesele inconștiente, în așa fel încât în psihic, ca întreg, nu se poate petrece nimic care să nu fie dirijat de o conștiință superioară. Nu mă îndoiesc că o astfel de stare este mai mult sau mai

15 [„Este cum este, sau nu este deloc.“]

16 [„Nimic nu este în intelect care să nu fi fost mai înainte perceput prin simțuri.“]

puţin posibilă. Dar este posibilă cu o condiţie: trebuie să ne identificăm cu inconştientul. Această identitate este echivalentul oriental al idolului obiectivităţii noastre absolute, al orientării mecanice spre un ţel, o idee sau lucru, cu riscul chiar de a pierde orice urmă de viaţă lăuntrică. Pentru punctul de vedere oriental această obiectivitate absolută e înspăimântătoare, căci ea înseamnă o identitate deplină cu *sansara*; pentru Occident, în schimb, *samadhi* nu e decât o stare onirică lipsită de importanţă. În Orient omul lăuntric a avut întotdeauna o asemenea putere asupra omului exterior, încât lumea n-a avut niciodată posibilitatea să-l smulgă de lângă rădăcinile sale interioare; în Occident însă, omul exterior a ieşit atât de mult în faţă, încât s-a înstrăinat de fiinţa lui cea mai adâncă. Spiritul Unic, unitatea, indeterminabilitatea şi eternitatea i-au rămas rezervate Dumnezeului unic. Omul a devenit mărunt, neînsemnat şi, din principiu, lipsit de dreptate.

Din cele spuse ar trebui să reiasă că, deşi opuse, fiecare din 786
aceste puncte de vedere îşi are propria sa legitimitate. Ambele sunt unilaterale, uitând să vadă şi să ţină seama de acei factori care nu se potrivesc cu atitudinea lor tipică. Unul subapreciază lumea conştienţei, celălalt lumea Spiritului Unic. Rezultatul este că în atitudinea lor extremă, fiecare pierde o jumătate de univers; viaţa lor e ruptă de realitatea totală şi devine repede artificială şi inumană. În Occident avem mania „obiectivităţii", atitudinea ascetică a omului de ştiinţă sau aceea a brokerului care se leapădă de frumuseţea şi universalitatea vieţii în favoarea unui ţel mai mult sau mai puţin ideal. În Orient sunt înţelepciunea, pacea, desprinderea şi neclintirea unui psihic reîntors la obârşia lui întunecată şi care a lăsat în urmă toate grijile şi bucuriile vieţii, aşa cum este şi probabil cum ar trebui să fie ea. Nu e de mirare că unilateralitatea produce în ambele cazuri forme foarte apropiate de monahism; ea îi garantează eremitului, sfântului, călugărului sau omului de ştiinţă concentrarea netulburată asupra ţelului. Nu am nimic împotriva unilateralităţii ca atare. Omul, marele experiment al naturii sau propriul său mare experiment, este evident îndreptăţit să întreprindă asemenea lucruri, dacă e în stare să le suporte. Fără unilateralitate, spiritul omului nu

și-ar putea dezvolta diferențierea. Dar, firește, n-ar strica dacă am încerca să înțelegem ambele laturi.

787 Tendința extravertită a Occidentului și cea introvertită a Orientului au un scop comun important; ambele fac eforturi disperate de a învinge simplul caracter natural al vieții. Este afirmarea spiritului asupra materiei, acel „opus contra naturam", un simptom al tinereții omului care încă se mai delectează cu folosirea spiritului conștient, a celei mai puternice arme descoperite vreodată de natură. După-amiaza omenirii, care se află într-un viitor îndepărtat, mai poate aduce cu sine un alt ideal. Cu timpul e posibil să nu mai visăm nici măcar la cuceriri.

2. Comentarii la text

788 Înainte de a trece la comentariul propriu-zis, aș vrea să-i atrag atenția cititorului asupra deosebirii esențiale dintre caracterul unei dizertații psihologice și acela al unui text sacru. Un om de știință uită prea ușor că tratarea obiectivă a unui subiect îi poate leza acestuia valorile emoționale într-o măsură impardonabilă. Intelectul științific este inuman și nu-și poate permite să fie altfel; el nu poate evita să fie lipsit de scrupule, cu toate că intenția îi este bună. Psihologul care se ocupă de un text sacru ar trebui cel puțin să fie conștient de faptul că materia lui reprezintă o valoare religioasă și filosofică inestimabilă, care nu trebuie pângărită de mâini profane. Mărturisesc că eu însumi îndrăznesc să tratez un astfel de text doar pentru că îi cunosc și îi apreciez valoarea. Nu am căutat de puțin intenția ca în acest comentariu să disec textul printr-o critică rudimentară. Mă străduiesc, dimpotrivă, să-i *amplific* limbajul simbolic, spre a-l face accesibil înțelegerii noastre. În acest scop trebuie să aducem noțiunile metafizice înalte la un nivel de la care să se poată vedea dacă anumite fapte psihologice cunoscute nouă își găsesc paralele în gândirea orientală sau măcar se apropie de ea. Sper ca acest demers să nu fie greșit înțeles ca o încercare de diminuare sau de banalizare; intenția mea este doar

aceea de a introduce în domeniul experienţei psihologice occidentale idei străine de modul nostru de a gândi.

Ceea ce urmează reprezintă o serie de notiţe şi comentarii care ar trebui citite concomitent cu fragmentele corespunzătoare de text. 789

Veneraţie

Textele orientale încep de obicei cu o constatare care în scrierile occidentale apare la sfârşit, ca o *conclusio finalis* a unei lungi demonstraţii. Noi începem mai degrabă cu lucruri general cunoscute şi acceptate şi încheiem cu scopul cel mai important al cercetării. De aceea, lucrarea noastră s-ar termina cu următoarea propoziţie: „Iată de ce, *tri-kaya* este spiritul însuşi atotiluminat." În această privinţă mentalitatea orientală nu se deosebeşte prea mult de mentalitatea noastră medievală. Până în secolul al XVIII-lea cărţile de istorie şi de ştiinţe ale naturii începeau la noi cu hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea. Ideea spiritului universal este general răspândită în Răsărit, căci exprimă foarte potrivit temperamentul oriental introvertit. Tradusă în limbaj psihologic, propoziţia de mai sus ar putea fi parafrazată astfel: inconştientul este rădăcina tuturor experienţelor unităţii (*dharma-kaya*), este matricea tuturor arhetipurilor sau formelor structurale (*sambhoga-kaya*) şi „conditio sine qua non" a lumii fenomenale (*nirmana-kaya*). 790

Cuvânt înainte

Zeii sunt forme de gândire arhetipală care ţin de *sambhoga-kaya*.[17] Aspectele lor paşnice şi furioase, care joacă un rol important în *Cartea tibetană a morţilor*, simbolizează contrariile: în *nirmana-kaya*, aceste contrarii nu sunt altceva decât conflicte umane, dar în *sambhoga-kaya* ele semnifică principiile pozitive şi negative, reunite într-una şi 791

17 Cf. *Shrî-Chakra-Sambhâra Tantra* în AVALON, *Tantrik Texts*, VII.

aceeași figură. Acest lucru corespunde experienței psihologice, formulate și de Lao zi în *Dao De Jing*, după care nu există poziție care să nu-și aibă negația. Acolo unde este credință, este și îndoială; unde e îndoială, e și credință; unde e moralitate, e și ispită. Numai sfinții au viziuni demonice, iar tiranii sunt sclavii slujitorilor lor. Dacă ne cercetăm cu atenție propriul caracter, vom găsi indiscutabil că „susul stă pe adânc", cum spune Lao zi. Ceea ce vrea să însemne că contrariile se determină reciproc și că, de fapt, sunt unul și același lucru. Aceasta se vede bine la oamenii care au un complex de inferioritate: ei mai nutresc pe undeva un mic delir de grandoare. Faptul că contrariile apar ca niște zei vine din simpla recunoaștere a puterii lor. Este motivul pentru care filosofia chineză le consideră principii cosmice și le denumește *yang* și *yin*. Cu cât vrem să despărțim mai mult contrariile, cu atât puterea lor este mai mare. Dacă un copac crește până la cer, rădăcinile lui ajung până în iad, spune Nietzsche. Dar sus și jos e același copac. Pentru mentalitatea noastră occidentală e caracteristic faptul că separăm cele două aspecte în personificări antagonice: Dumnezeu și diavolul. Și caracterizează de asemenea optimismul voios al protestanților faptul că diavolul este camuflat cu tact, cel puțin era în trecutul apropiat. „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine" este consecința incomodă.

792 „Vederea realității" se referă clar la spirit ca la cea mai înaltă realitate. În schimb, în Occident, inconștientul este considerat (încă în mod general) drept o irealitate fantastică. „Vederea spiritului" include autoeliberarea. În termeni psihologici asta înseamnă că pe măsură ce acordăm mai multă greutate procesului inconștient, ne desprindem tot mai mult de lumea nesațului și a contrariilor despărțite, și ne apropiem tot mai mult de starea inconștientului, caracterizată de unitate, nedeterminare, atemporalitate. Ceea ce este într-adevăr o eliberare a Sinelui de implicarea în suferință și în lupte. „Prin această metodă se înțelege propriul spirit." Spirit înseamnă aici, evident, spiritul individului, psihicul lui. Psihologia e perfect de acord cu asta, căci înțelegerea inconștientului este una din sarcinile ei cele mai importante.

Salut Spiritului Unic

Acest capitol arată limpede că Spiritul Unic este inconştientul, 793
caracterizat ca fiind etern, necunoscut, invizibil, nerecunoscut. Dar el dezvăluie şi trăsături pozitive care sunt în concordanţă cu experienţa răsăriteană. Acestea sunt atributele: mereu clar, mereu existând, strălucind şi neumbrit. Cu cât ne concentrăm mai mult pe conţinuturile noastre inconştiente, cu atât ele se încarcă mai mult de energie, ceea ce e un fapt psihologic incontestabil; ele se însufleţesc ca luminate din interior. Se încarcă de un fel de realitate compensatoare. În psihologia analitică uzăm metodic de acest fenomen. Am numit această metodă imaginaţie activă. Ignaţiu de Loyola a aplicat şi el în „Exerciţiile" sale imaginaţia activă. Există dovezi că în meditaţiile filosofiei alchimice a fost utilizat ceva asemănător.[18]

Consecinţe ale necunoaşterii Spiritului Unic

„Cunoaşterea aşa-numitului spirit este foarte răspândită." Ceea 794
ce se referă limpede la spiritul conştient al omului, spre deosebire de Spiritul Unic care e necunoscut, adică inconştient. Aceste învăţături „sunt căutate şi de oamenii obişnuiţi care, necunoscând Spiritul Unic, nu se cunosc nici pe ei". Autocunoaşterea e identificată aici în mod hotărât cu „cunoaşterea Spiritului Unic", deci cunoştinţele despre inconştient sunt necesare pentru înţelegerea propriei psihologii. Nevoia de asemenea cunoştinţe este un lucru bine cunoscut în Occident, atestat de dezvoltarea psihologiei în epoca noastră şi de interesul crescând pentru aceste lucruri. Nevoia generală de cunoştinţe psihologice sporite derivă în principal din suferinţa cauzată de nesocotirea religiei şi de lipsa de îndrumare spirituală. „Ei se preumblă încolo şi-ncoace prin cele Trei Regiuni şi sunt bătuţi de nevoi." Ştiind ce suferinţă morală aduce cu sine o nevroză, această apoftegmă nu mai are nevoie de niciun comentariu.

18 Cf. [Jung,] *Psychologie und Alchemie,* III [GW XII].

Acest capitol formulează motivele pentru care azi avem o psihologie a inconştientului.

795 Chiar atunci când dorim să recunoaştem spiritul, aşa cum este el, nu izbutim. Textul subliniază cât de dificil este accesul la bazele spiritului, căci acestea sunt inconştiente.

Rezultatele dorinţelor

796 Cei încătuşaţi de pofte nu pot „recunoaşte lumina clară". Lumina clară se referă din nou la Spiritul Unic. Dorinţele jinduiesc la împlinire exterioară. Ele făuresc lanţuri care îl leagă pe om de lumea conştientă. În această stare el nu-şi poate da, fireşte, seama de conţinuturile sale inconştiente. Iar retragerea din lumea conştientă în sine are într-adevăr o forţă terapeutică; dar de la un anumit punct încolo, care variază în funcţie de individ, această retragere poate să însemne, e drept, neglijenţă şi refulare.

797 Chiar şi calea de mijloc este în cele din urmă „întunecată de pofte". Această apoftegmă este foarte adevărată şi nu poate fi îndeajuns de insistent repetată pentru urechile europenilor. Dacă pacienţi sau indivizi normali ajung să-şi cunoască materialul inconştient, se năpustesc pe el cu aceeaşi poftă şi lăcomie nestrunită cu care se repeziseră mai înainte asupra extraversiei. Problema nu este atât reţinerea în faţa obiectelor dorite, cât o atitudine de desprindere de dorinţă ca atare, indiferent de obiectul ei. Nu putem forţa compensaţia inconştientă prin impetuozitatea dorinţelor necontrolate. Trebuie să aşteptăm cu răbdare şi să vedem dacă ea apare de la sine şi trebuie să o acceptăm aşa cum ni se oferă. Vom fi astfel siliţi să adoptăm o atitudine contemplativă care, nu rareori, are deja în sine un efect eliberator şi vindecător.

Unificarea transcendentă

798 „De vreme ce în realitate nu există dualitate, diversitatea nu e adevărată." Acesta e cu siguranţă unul dintre adevărurile fundamentale

ale Orientului. Nu există contradicţii — sus şi jos e acelaşi copac. În *Tabula smaragdina* se spune: „Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.“[19] Diversitatea e şi mai iluzorie, căci toate formele individuale provin din unitatea indistinctă a matricei psihice, din adâncul inconştientului. În termeni psihologici, afirmaţia textului nostru se referă la factorul subiectiv, la materialul constelat nemijlocit de un stimul, adică la prima impresie pe care orice percepţie nouă o interpretează în sensul experienţelor trecute. „Experienţa trecută“ coboară în urmă până la instincte şi astfel până la formele inerente şi moştenite ale comportamentului psihic, la legile ancestrale şi „eterne“ ale spiritului omenesc. Dar afirmaţia ignoră cu totul realitatea posibil transcendentă a lumii fizice ca atare, o problemă care nu e necunoscută filosofiei *sankhya*, în care *prakrti* şi *purusha* constituie — în măsura în care sunt o polarizare a fiinţei universale — un dualism cosmic, care cu greu poate fi trecut cu vederea. Dacă încercăm să ne identificăm cu originea monistă a vieţii, trebuie să închidem ochii în egală măsură în faţa dualismului şi a pluralismului şi să uităm de existenţa unei lumi. Se pune firesc întrebarea: De ce trebuie să apară Unul sub forma pluralităţii, dacă realitatea ultimă este o unitate universală? Care este cauza pluralităţii sau a iluziei pluralităţii? Dacă Unul se place pe sine, de ce trebuie să se oglindească în pluralitate? Ce e mai real, Unul care se oglindeşte sau oglinda care se foloseşte? Probabil că n-ar trebui să punem asemenea întrebări, căci nu există răspuns la ele.

Psihologic e corect să se spună că atingem devenirea întru unitate 799
retrăgându-ne din lumea conştienţei. În stratosfera inconştientului nu mai există furtuni, căci nimic nu e suficient de diferenţiat pentru a produce tensiuni şi conflicte. Acestea aparţin zonei de suprafaţă a realităţii noastre.

Spiritul în care sunt unite Incompatibilele — *sangsara* şi 800
nirvana — este până la urmă spiritul nostru. Vine oare această

19 [„Cele de jos sunt ca cele de sus, iar cele de sus sunt ca cele de jos, spre săvârşirea minunilor singurului lucru“.] Cf. RUSKA, *Tabula smaragdina*, p. 2.

constatare dintr-o mare modestie sau dintr-un hybris semeț? Să însemne acest lucru că spiritul nu e „decât" spiritul nostru sau că spiritul nostru este *spiritul în sine*? Cu siguranță că înseamnă acest din urmă lucru, iar din punct de vedere oriental nu e niciun hybris aici; dimpotrivă, avem a face cu un adevăr absolut acceptabil, în vreme ce la noi este ca și cum am spune „eu sunt Dumnezeu". Aceasta este o experiență „mistică" incontestabilă, deși occidentalul o consideră foarte discutabilă; în Orient, unde provine dintr-o mentalitate care nu a pierdut niciodată legătura cu baza instinctivă, ea este cu totul altfel evaluată. Atitudinea colectivă introvertită a Orientului n-a permis niciodată lumii simțurilor să întrerupă legătura vitală cu inconștientul; realitatea psihică n-a fost niciodată serios atacată, în ciuda existenței așa-numitelor speculații materialiste. Singura analogie cunoscută cu acest fapt este starea mintală a primitivului care amestecă într-un mod uimitor visul cu realitatea. Ezităm, firește, să numim primitivă mentalitatea răsăriteană, fiind foarte impresionați de civilizația și diferențierea ei remarcabilă. Și totuși ea se întemeiază pe un spirit primitiv; lucru cu deosebire adevărat în ce privește acceptarea valabilității fenomenelor psihice, precum duhurile și stafiile. Occidentul a cultivat celălalt aspect al primitivității, anume extrem de precisa *observare a naturii în paguba abstracției*. Științele naturii de la noi s-au dezvoltat pe baza darului de observație uimitor al omului primitiv. Noi am adăugat doar puțină abstracție din teamă ca faptele să nu ne contrazică. Orientul, pe de altă parte, cultivă aspectul psihic al primitivității, împreună cu o cantitate extrem de mare de abstracție. Faptele furnizează istorii excelente, dar nimic mai mult.

801 Dacă deci Orientul declară că spiritul este inerent fiecărui om, aici nu e mai mult hybris sau mai multă modestie decât în credința pe care o au europenii în fapte deduse din observația omenească, iar uneori deduse doar prin propria interpretare. De aceea occidentalul se teme pe bună dreptate de prea multă abstracție.

Marea autoeliberare

Am amintit de mai multe ori că deplasarea sentimentului per- 802
sonalităţii către sferele spirituale mai puţin conştiente are un efect eliberator. Am descris pe scurt funcţia transcendentă care produce transformarea personalităţii şi am accentuat importanţa compensaţiei inconştiente şi spontane. Apoi am arătat cum aceste fapte importante sunt nesocotite în yoga. Acest capitol pare să-mi întărească observaţiile. Înţelegerea „întregii esenţe" a acestor învăţături pare să fie totodată şi întreaga esenţă a „autoeliberării". Occidentalul ar înţelege asta în sensul de: „Învaţă-ţi tema, repet-o şi atunci ai să te eliberezi singur." Tocmai aşa se întâmplă cu cei mai mulţi europeni care exersează yoga. Ei înclină s-o „facă" într-un mod extravertit şi uită cu totul să-şi îndrepte gândul spre interior, ceea ce e esenţial în astfel de învăţături. În Răsărit aceste adevăruri fac atât de mult parte din conştiinţa colectivă, încât sunt înţelese de elev cel puţin intuitiv. Dacă europeanul ar putea să-şi orienteze interiorul spre exterior şi să trăiască asemenea unui oriental cu toate îndatoririle sociale, morale, religioase, intelectuale şi estetice pe care un astfel de drum le-ar aduce cu sine, atunci ar putea eventual să tragă foloase de pe urma acestor învăţături; dar nu e posibil să fii un bun creştin în ce priveşte credinţa, morala şi comportamentul intelectual, şi concomitent să practici onest yoga. Am văzut prea multe cazuri care m-au făcut sceptic în cel mai înalt grad. Occidentalul nu e în stare să scape atât de uşor de istoria sa pe cât poate s-o facă memoria lui scurtă. El are istoria, ca să spun aşa, în sânge. N-aş sfătui pe nimeni să se ocupe de yoga fără o analiză scrupuloasă a reacţiei sale inconştiente. Ce sens are să se imite yoga, dacă latura întunecată a omului rămâne la fel de medieval creştină ca şi înainte? Dacă cineva izbuteşte să-şi trăiască restul vieţii pe o piele de gazelă, sub un *ficus religiosa* sau în chilia unei *gompa*, fără să-i pese de politică sau de năruirea certitudinilor sale, atunci un asemenea caz poate fi socotit fericit. Dar yoga în Mayfair sau în Fifth Avenue sau în oricare alt loc accesibil prin telefon este o impostură spirituală.

Dacă luăm în considerare înzestrarea spirituală a orientalului, 803
putem presupune că învăţătura e eficientă. Dar dacă nu suntem de

acord să ne îndepărtăm de lume şi să dispărem pentru totdeauna în inconştient, atunci simplele învăţături n-au niciun efect sau n-au efectul dorit. În acest scop sunt necesare unificarea contrariilor şi în special asumarea sarcinii dificile de a lega extraversia şi introversia cu ajutorul funcţiei transcendente.

Natura spiritului

804 Acest capitol ne oferă informaţii psihologice preţioase. Textul spune: Spiritul posedă o „înţelepciune intuitivă (care sesizează rapid)". Aici prin „spirit" se înţelege conştientizarea directă a „primei impresii", care mijloceşte întreaga sumă de experienţe bazate pe temelii instinctive. Ceea ce ne confirmă observaţiile despre prejudecata esenţialmente introvertită a Răsăritului. Formula orientează atenţia spre caracterul extrem de diferenţiat al intuiţiei răsăritene. Spiritul intuitiv este cunoscut pentru faptul că nu ţine seamă de fapte, ci de posibilităţi.[20]

805 Afirmaţia după care spiritul „nu are existenţă" se referă evident la „potenţialitatea" inconştientului. Un lucru pare să existe doar în măsura în care suntem conştienţi de el, de unde se poate explica de ce atâţia oameni înclină să nu creadă în existenţa inconştientului. Dacă îi spun unui pacient că e plin de fantasme, acesta e adesea uimit peste măsură; el nu e deloc conştient că a dus o viaţă de fantasme.

Nume date spiritului

806 Diferitele expresii care sunt utilizate spre a exprima o idee „dificilă" sau „obscură" constituie o sursă preţioasă de informaţii despre felul în care ideea poate fi interpretată. Ele arată, de asemenea, în ce măsură ideea are o natură problematică şi contradictorie chiar în ţara, în religia sau în filosofia în care este familiară. Dacă ideea ar fi

20 [Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Irrational".]

absolut inechivoc şi general acceptată, n-ar trebui să o denumim prin multe nume diferite; dar când e vorba de ceva puţin cunoscut sau ambiguu, acesta poate fi considerat din diferite puncte de vedere şi atunci pretinde o multitudine de nume, în special pentru a-şi exprima natura proprie. Un exemplu clasic în acest sens e piatra filosofală; numeroase tratate alchimice vechi oferă lungi liste cu numele care i s-au dat.

Constatarea că „numele diferite care se dau <spiritului>“ sunt 807
nenumărate dovedeşte că spiritul trebuie să fie ceva la fel de vag şi de nedeterminat ca piatra filosofală. Din partea unei substanţe care poate fi descrisă în nenumărate feluri ne putem aştepta să prezinte tot atâtea calităţi sau faţete. Dacă acestea sunt într-adevăr „nenumărate“, şi deci nu pot fi numărate, atunci rezultă că substanţa este aproape indescriptibilă şi insesizabilă. *Ea nu poate fi niciodată realizată în întregime*. Ceea ce e valabil şi pentru inconştient şi constituie o dovadă că „spiritul“ este echivalentul răsăritean al inconştientului nostru (în special al noţiunii de inconştient colectiv).

În concordanţă cu această ipoteză, textul spune mai departe că 808
spiritul se mai numeşte şi „Sinele spiritual“. În psihologia analitică, Sinele este o noţiune importantă despre care s-au spus multe lucruri pe care nu e cazul să le repet aici. Trimit cititorul la bibliografia din nota de subsol.[21] Cu toate că simbolurile Sinelui sunt produse prin activitate inconştientă şi se manifestă cel mai bine în vise[22], faptele pe care le cuprinde ideea nu sunt doar de natură sufletească. Ele includ şi aspecte ale existenţei fizice. În acesta şi în alte texte orientale „Sinele“ reprezintă o idee pur spirituală, în schimb, în psihologia occidentală „Sinele“ stă pentru o totalitate care cuprinde instincte, fenomene fiziologice şi semifiziologice. Pentru noi este o realitate pur spirituală, nereprezentabilă din motivele mai sus arătate.[23]

21 Cf. *Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Selbst“ [GW VI]; *Psychologie und Alchemie* II [GW XII]; *Aion* [GW IX/2].

22 Un astfel de caz este descris în *Psychologie und Alchemie* II.

23 Aceasta nu e o critică *in toto* a punctului de vedere răsăritean; după *Amitâyurdhyâna Sûtra*, trupul lui Buddha se află în meditaţie.

809 Este interesant de văzut că și în Răsărit există „eretici" care identifică Sinele cu Eul.[24] La noi erezia e destul de larg răspândită și este sprijinită de toți aceia care sunt ferm convinși că conștiința Eului este singura formă de viață psihică.

810 Spiritul ca „mijloc de atingere a celuilalt mal" trimite la o legătură între funcția transcendentă și ideea de spirit sau de Sine. Deoarece esența incognoscibilă a spiritului, adică a inconștientului se înfățișează conștiinței întotdeauna sub formă de simboluri — Sinele e un astfel de simbol —, simbolul funcționează ca „mijloc de atingere a celuilalt mal", cu alte cuvinte este un mijloc de transformare. În studiul meu despre energia psihică am arătat că simbolul acționează ca un transformator de energie.[25]

811 Interpretarea pe care am dat-o spiritului sau Sinelui ca simbol nu este arbitrară; textul însuși îl numește „Marele simbol".

812 E remarcabil și faptul că textul nostru recunoaște potențialitatea inconștientului, așa cum este formulată mai sus, numind spiritul „singura sămânță" și „potența adevărului".

813 Caracterul matricial al inconștientului apare în denumirea „temelia-a-toate".

Atemporalitatea spiritului

814 Am explicat deja această atemporalitate ca pe o calitate proprie experienței inconștientului colectiv. Se pare că aplicarea „yogăi ca autoeliberare" reintegrează în conștiință întreaga „cunoaștere" a trecutului. Motivul apokastaziei (restaurare) apare în numeroase mituri ale salvării și e, de asemenea, un aspect important al psihologiei inconștientului care dezvăluie o mulțime excepțională de material arhaic în visele și fantasmele spontane ale oamenilor normali, ca și ale bolnavilor mintal. În analiza sistematică a unui individ, retrezirea spontană a formelor ancestrale determină (compensator) o restaurare.

24 Cf. de pildă *Chandogya Upanishad* VIII, 8.

25 [Jung,] *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* [GW VIII, par. 88 și urm.].

Este un fapt că visele premonitorii sunt relativ frecvente, de unde se vede ce anume denumeşte textul „cunoaşterea viitorului".

„Propriul timp" al spiritului este greu de interpretat. Din unghi 815
psihologic trebuie să ne declarăm de acord cu comentariul dr. Evans-Wentz.[26] Inconştientul are în mod sigur „propriul său timp", în măsura în care trecutul, prezentul şi viitorul sunt contopite în el. Vise precum cele descrise de J.W. Dunne[27] — faptul că el visează cu o noapte în urmă ceea ce în mod logic ar trebui să viseze o noapte mai târziu — nu sunt rare.

Spiritul în starea lui adevărată

Acest capitol descrie starea conştienţei desprinse, care în Orient 816
corespunde unei experienţe psihice foarte frecvente.[28] Descrieri asemănătoare se găsesc în literatura chineză, de pildă în *Hui Ming Ţ'ing*.[29]

Uităm unii de alţii, tăcut şi pur, imens şi gol.
Străluminat e golul de lucirea inimii cerului.
Netedă e apa mării şi pe faţa ei se oglindeşte luna.
Norii pier în spaţiul albastru.
Clar strălucesc munţii.
Conştiinţa piere-n contemplare
Se odihneşte singuratic discul lunii.[30]

Constatarea după care „propriul Spirit Unic este inseparabil de alte 817
spirite", e un alt mod de a exprima interdependenţa universală. Deoarece în starea inconştientă dispar toate distincţiile e logic ca şi deosebirea dintre indivizii psihici să dispară. Oriunde are loc un

26 Cf. *Das tibetische Buch der großen Befreiung*, pp. 65 şi urm.
27 *An Experiment with Time*. [Cf. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (GW VIII, par. 852 şi urm.).]
28 Am descris-o în comentariul meu la: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [GW XIII, par. 46 şi urm.].
29 *Chinesische Blätter*, ed. de Wilhelm I, 3.
30 Citat după Wilhelm şi Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [GW XIII, par. 64].

„abaissement du niveau mental" întâlnim cazuri de identitate inconştientă[31] sau de „participation mystique", cum numeşte Lévy-Bruhl fenomenul.[32] Realizarea Spiritului Unic este, cum spune textul nostru, „unirea celor *tri-kaya*"; într-adevăr, ea produce o unificare. Dar noi nu suntem capabili să ne reprezentăm cum o astfel de realizare ar putea să fie vreodată deplină într-o fiinţă omenească. Întotdeauna trebuie să rămână cineva sau ceva care să afle de realizare şi să spună: „Eu ştiu de devenirea întru unitate; ştiu că nu există nicio deosebire." Tocmai faptul realizării dovedeşte incompletitudinea ei inevitabilă. Nu putem recunoaşte nimic din ceea ce nu e distinct de noi înşine. Chiar atunci când spun: „Mă cunosc pe mine însumi", mai rămâne un Eu infinitezimal — Eul cunoscător — diferit de „mine însumi". În acest ego atomic, ca să spun aşa, care e ignorat de punctul de vedere esenţialmente nedualist al Răsăritului, se află totuşi ascuns universul pluralist, nesuprimat, cu întreaga sa realitate.

818 Experienţa „unirii" este un exemplu al acestei pătrunderi „rapid cunoscătoare" (*quick-knowing*) a Orientului, o intuiţie despre cum ar fi dacă am putea concomitent să existăm şi să nu existăm. Dacă aş fi mahomedan, aş spune că puterea celui Atotmilostiv este infinită şi că doar el e în stare să facă un om să fie şi să nu fie în acelaşi timp. Dar eu nu-mi pot imagina o asemenea posibilitate. De aceea presupun că intuiţia orientală merge în această privinţă prea departe.

31 [*Psychologische Typen*, Definitionen, s.v. „Identität".]

32 Cf. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Pe scurt, atât această noţiune, cât şi aceea de „état prélogique" au fost serios criticate de etnologi, şi chiar Lévy-Bruhl s-a îndoit de valabilitatea lor în ultimii ani ai vieţii sale. Mai întâi a suprimat adjectivul „mystique", deoarece s-a temut de reputaţia proastă a expresiei în cercurile intelectuale. E regretabil că a făcut o asemenea concesie superstiţiei raţionaliste; căci „mistic" e exact cuvântul potrivit pentru a caracteriza calitatea specială a „identităţii inconştiente". Întotdeauna există aici ceva numinos. Identitatea inconştientă este un fenomen psihologic şi psihopatologic binecunoscut (identitatea cu persoane, lucruri, funcţii, roluri, mărturisiri de credinţă etc.). Ea este la primitiv doar cu un grad mai accentuată decât la omul civilizat. Lévy-Bruhl nu poseda, din păcate, cunoştinţe psihologice şi de aceea nu era conştient de această stare de fapt, iar adversarii săi o ignoră.

Spiritul nu e creat

Acest capitol subliniază faptul că nu putem da asigurări că spiritul 819
a fost creat, deoarece el n-are atribute determinate. Atunci ar fi însă ilogic şi să spunem că nu e creat, căci o astfel de calificare ar fi un atribut. Într-adevăr, nu putem face o afirmaţie despre ceva indeterminat, lipsit de calităţi şi pe deasupra incognoscibil. Din acest motiv psihologia occidentală nu vorbeşte de Spiritul Unic, ci de inconştient, pe care îl consideră un lucru-în-sine, un *noumenon*, o „noţiune limită, pur negativă", spre a vorbi în termenii lui KANT.[33] Folosirea unei astfel de expresii negative ne-a fost adesea imputată, dar din păcate onestitatea intelectuală nu îngăduie o desemnare pozitivă.

Yoga vederii interioare

Dacă ar mai exista vreo îndoială în legătură cu identitatea dintre 820
Spiritul Unic şi inconştient, acest capitol ar trebui s-o spulbere. „Deoarece Spiritul Unic este într-adevăr gol şi fără fund, şi spiritul individual este gol ca cerul." Spiritul individual este, la fel ca Spiritul Unic, gol şi lipsit de conţinut. Această constatare se referă probabil la inconştientul colectiv şi personal, căci intelectul conştient nu este în niciun caz „gol".

După cum am spus mai înainte, intelectul oriental pune un accent 821
special pe factorul subiectiv şi mai cu seamă pe „prima impresie" intuitivă sau dispoziţie psihică. Fapt subliniat de afirmaţia după care: „Toate fenomenele nu sunt în realitate decât reprezentări proprii… imaginate chiar de spirit."

Dharma din Tine

Dharma, lege, adevăr, conduită, trebuie să fie „exclusiv în spirit". 822
Astfel sunt atribuite inconştientului toate acele facultăţi pe care

33 Cf. KANT, *Die Kritik der reinen Vernunft* II, 1, 2, 3.

Occidentul le atribuie lui Dumnezeu. Funcția transcendentă arată însă cât de îndreptățit este Orientul când presupune că experiența complexă legată de *dharma* vine din „interior", adică din inconștient; ea arată și că fenomenul compensației spontane, care se află dincolo de controlul omenesc, coincide pe deplin cu expresia „har" sau „voință a lui Dumnezeu".

823 Acest capitol și precedentul subliniază mereu că introspecția este singura sursă a informației spirituale și a comportamentului. Dacă instrospecția ar fi ceva patologic, așa cum cred unii oameni în Occident, ar trebui să trimitem la casa de nebuni practic întreg Orientul sau în orice caz acele părți care încă n-au fost contaminate de binefacerile Occidentului.

Splendorile acestor învățături

824 Acest capitol numește spiritul „înțelepciune naturală". Este aproape aceeași expresie ca cea pe care o folosesc eu ca să denumesc simbolurile produse de inconștient. Eu le numesc „simboluri naturale"[34]. Am ales expresia înainte de a cunoaște acest text. Amintesc de asta doar fiindcă el ilustrează paralelismul strâns dintre descoperirile psihologiei orientale și ale celei occidentale.

825 Textul confirmă și ceea ce am spus mai înainte despre absența „unui Eu științific". „Cu toate că este o realitate desăvârșită, nimeni nu o poate vedea. Minunat lucru." E într-adevăr minunat și de neînțeles, căci cum ar putea fi așa ceva *realizat* în adevăratul înțeles al cuvântului? El rămâne „nepătat de rău" și „nealiat cu binele". Ceea ce amintește de cele „șase mii de picioare dincolo de bine și de rău" ale lui Nietzsche. Dar consecințele unei astfel de constatări sunt de obicei ignorate de adepții înțelepciunii orientale; în vreme ce stăm acasă în siguranță și suntem siguri de favoarea zeilor, putem admira o astfel de sublimă indiferență morală. Dar se împacă asta cu temperamentul nostru sau cu istoria noastră care astfel nu e prelucrată, ci

34 [Cf. prima lucrare din acest volum, a doua și a treia.]

doar uitată? Nu cred. Oricine se dedică yogăi superioare va trebui să-şi dovedească indiferenţa nu doar ca făptuitor de rău, ci şi ca victimă a răului. După cum psihologii ştiu bine, conflictul moral nu poate fi rezolvat printr-o declaraţie de superioritate, vecină cu neomenia. Trăim azi exemple înspăimântătoare de ridicare a Supraomului deasupra principiilor morale.

Nu mă îndoiesc că eliberarea orientală de viciu ca şi de virtute este 826
legată de o desprindere în orice privinţă, în aşa fel încât yoghinul e condus dincolo de această lume într-o stare de candoare activă şi pasivă. Dar bănuiesc că orice încercare europeană de desprindere nu înseamnă decât eliberarea de scrupule morale. Oricine practică yoga ar trebui de aceea să fie conştient de consecinţele cu bătaie lungă ce decurg de aici, altminteri aventura lui spirituală rămâne o pierdere de vreme egală cu zero.

Marea cale cvaternară

Textul spune: Această meditaţie se face „fără concentrarea gân- 827
durilor". Presupunerea curentă e că yoga constă în principal în concentrare intensă. Credem că ştim ce înseamnă concentrare; dar e foarte greu de ajuns la înţelegerea adevărată a concentrării orientale. Modul nostru de concentrare poate fi exact inversul celui oriental, după cum arată budismul Zen.[35] Dacă însă luăm în sens literal expresia „fără concentrarea gândurilor", ea poate să însemne doar că meditaţia nu se concentrează asupra niciunui lucru. Dacă nu are niciun centru, ea este mai degrabă un fel de dizolvare a conştiinţei şi astfel o apropiere directă de starea inconştientă. Conştienţa presupune întotdeauna o anumită măsură de concentrare, fără de care nu există niciun fel de claritate şi niciun fel de conştienţă. Meditaţie fără concentrare ar fi o stare trează dar goală, la limita adormirii. De vreme ce textul nostru numeşte asta o meditaţie excelentă, trebuie să presupunem că există o meditaţie mai puţin excelentă, caracterizată de

35 SUZUKI, *Essays*.

mai multă concentrare. Meditaţia amintită în textul nostru pare a fi o cale regală spre inconştient.

Lumină mare

828 Experienţa mistică centrală a iluminării este în cele mai multe forme de misticism simbolizată exact de lumină. Este un paradox straniu că apropierea de o regiune care ne apare ca drumul spre un întuneric extrem trebuie să aibă drept rezultat lumina iluminării. Dar asta este enantiodromia curentă „per tenebras ad lucem" [„prin tenebre la lumină"]. În multe ceremonii de iniţiere[36] are loc κατάβασις εἰς ἄντρον (o coborâre în infern), o scufundare în adâncul apei de botez sau o reîntoarcere în pântecele renaşterii. Simbolismul renaşterii descrie simplu unirea contrariilor — conştient şi inconştient — cu ajutorul analogiilor concrete. Orice simbolism al renaşterii se bazează pe o funcţie transcendentă. Deoarece duce la un spor de conştienţă (stării de dinainte îi sunt adăugate conţinuturile inconştiente anterioare), această nouă stare aduce cu sine un plus de spirit de pătrundere, ceea ce e simbolizat printr-un plus de lumină.[37] Comparată cu întunericul relativ al stării de dinainte, ea este de aceea o stare iluminată. În multe cazuri lumina apare chiar sub formă de viziuni.

Yoga căii nirvana

829 Acest capitol ne dă una dintre cele mai bune formulări ale dizolvării totale a conştienţei, care pare să fie ţelul practicilor yoga: „Deoarece nu există două lucruri cum ar fi faptă şi făptuitor, ţelul tuturor roadelor de dobândit şi, prin asta, sfârşitul desăvârşirii se atinge atunci când făptuitorul este căutat şi nu se găseşte nicăieri un făptuitor."

36 Ca de pildă în misterele antice.

37 În alchimie, piatra filosofală a fost numită, între altele, *lux moderna*, *lux lucis*, *lumen luminum* etc.

Cu această formulare completă a metodei şi a ţelului ei am ajuns 830
la sfârşitul comentariului meu. Textul este de o mare frumuseţe şi înţelepciune şi n-are nevoie să fie comentat în continuare. El poate fi tradus în limbaj psihologic şi interpretat cu ajutorul principiilor pe care le-am dezvoltat şi ilustrat în cea de a doua parte.

XI
COMENTARIU PSIHOLOGIC LA *BARDO THÖDOL*[1]

831 Aş vrea să preced comentariul meu introductiv de o scurtă privire de ansamblu asupra textului. *Bardo Thödol* este o carte despre instruirea celui recent decedat. Ea trebuie să-i slujească acestuia, oarecum asemenea *Cărţii egiptene a morţilor*, drept călăuză de-a lungul timpului petrecut în *Bardo* — o stare intermediară de 49 de zile simbolice, durata dintre moarte şi renaştere. Textul este alcătuit din trei părţi. Prima, intitulată *Cikhai Bardo*, descrie evenimentele sufleteşti din momentul morţii. Cea de-a doua, *Chönyid Bardo*, se ocupă de starea onirică ce intervine după moartea definitivă, de aşa-numitele iluzii karmice. Cea de-a treia, numită *Sidpa Bardo*, se referă la apariţia impulsului de a se naşte şi la evenimentele prenatale. Caracteristic e faptul că suprema înţelegere şi iluminare, şi astfel posibilitatea maximă de salvare, apar nemijlocit în procesul morţii. Curând după aceea intervin „iluziile" care duc, în cele din urmă, din nou la reîncarnare, când luminile scânteietoare devin tot mai tulburi şi mai diverse, iar viziunile tot mai înspăimântătoare. Această coborâre descrie înstrăinarea conştiinţei de adevărul eliberator şi reapropierea de existenţa fizică. Instruirea are rostul de a-i atrage atenţia defunctului, pe fiecare treaptă de orbire şi rătăcire, asupra posibilităţilor de salvare existente şi de a-l lămuri cu privire la natura viziunilor sale. Textele *Bardo* se citesc de către lama în apropierea cadavrului.

1 [Comentariu la *Das tibetanische Totenbuch*, ed. de W.Y. Evans-Wentz, Rascher, Zürich, 1935. Reeditare, 1957.]

Cred că nu-mi pot exprima mai bine datoria de recunoştinţă faţă 832
de regretatul lama Kazi Dawa-Samdup şi faţă de dr. Ewans-Wentz
decât străduindu-mă ca, printr-un comentariu psihologic la ediţia
germană, să aduc mai aproape de înţelegerea occidentală lumea
grandioasă de idei şi problematica acestei lucrări. Sunt sigur că
oricine citeşte această carte cu ochii deschişi şi o lasă, fără prejudecăţi,
să acţioneze asupra lui îşi va extrage din ea un substanţial profit.

Bardo Thödol, numită pe bună dreptate de editorul ei W.Y. 833
Evans-Wentz „Cartea tibetană a morţilor", a stârnit în ţările de limbă
anglo-saxonă, la prima ei apariţie din 1927, o senzaţie deloc mică.
Datorită umanităţii ei profunde şi înţelegerii şi mai profunde a tai-
nelor sufleteşti, ea face parte din acele scrieri care nu-l interesează nici
pe departe doar pe specialistul în budismul mahāyāna, ci îl priveşte
şi pe profanul, şi mai ales pe acesta, care tinde să-şi lărgească cu-
noştinţele asupra vieţii. Din anul apariţiei sale şi până azi *Bardo Thödol*
mi-a fost o însoţitoare permanentă, căreia îi datorez nu doar nu-
meroase imbolduri şi cunoştinţe, ci şi intuiţii esenţiale. Spre deosebire
de *Cartea egipteană a morţilor*, despre care se poate spune doar prea
puţin sau prea mult, *Bardo Thödol* conţine o filosofie umană inteli-
gibilă şi se adresează omului, iar nu zeilor sau primitivilor. Filosofia
ei este chintesenţa criticii psihologice budiste şi, ca atare, se poate
spune că deţine o extraordinară superioritate. Nu doar divinităţile
„furioase", ci şi cele „paşnice" sunt proiecţii sangsarice ale sufletului
uman; o idee care pentru europeanul luminat este de la sine înţeleasă,
căci îi aminteşte de propriile-i simplificări banalizatoare. Dar acelaşi
european n-ar fi în stare să-i instituie totodată ca reali pe zeii invali-
daţi din cauza proiecţiei. Acest lucru însă îl poate face *Bardo Thödol*,
care îi anticipează atât pe europeanul luminat, cât şi pe cel neluminat
prin câteva dintre cele mai importante premise metafizice. Caracterul
antinomic al oricărui enunţ metafizic este premisa implicită şi ubicuă
a cărţii *Bardo Thödol*, ca şi ideea de diferenţă calitativă dintre treptele
conştiinţei şi realităţile determinate de ele. Un grandios atât-cât-şi este
fundalul acestei cărţi rare. Poate că ea nu le este simpatică filosofilor
apuseni, căci Occidentului îi place claritatea şi univocitatea, de aceea
unii apără poziţia „este Dumnezeu", iar alţii, la fel de pătimaş, negaţia

„nu este Dumnezeu“. Ce-au să facă aceşti fraţi învrăjbiţi cu o propoziţie ca aceasta: „Recunoscându-ţi golul minţii ca budaitate şi considerându-l a fi propria ta conştiinţă, rămâi în starea spiritului divin al lui Buddha“?

834 Mă tem că asemenea propoziţii nu sunt binevenite nici pentru filosofia noastră occidentală, nici pentru teologie. Cartea *Bardo Thödol* este în mare măsură psihologică, iar filosofia noastră occidentală se află încă în stadiul învechit prepsihologic, în care doar enunţurile sunt ascultate, explicate, apărate, criticate şi argumentate şi în care, în urma acordului general, instanţa care formulează enunţurile lipseşte din program şi este scoasă de pe ordinea de zi.

835 Afirmaţiile metafizice sunt însă *enunţuri ale sufletului* şi de aceea sunt psihologice. Pentru spiritul apusean, care, din motivele resentimentare cunoscute, este robul explicaţiei, acest adevăr evident este prea evident sau este o negaţie inadmisibilă a „adevărului“ metafizic. Pentru el cuvântul „psihologic“ sună ca şi cum am spune „doar psihologic“. „Sufletul“ îi pare cumva ca un lucru mărunt, inferior, personal, subiectiv şi altele asemenea. De aceea se preferă folosirea cuvântului „spirit“, lăsându-se întotdeauna inexplicit impresia că s-a formulat poate într-adevăr un enunţ foarte subiectiv despre „spirit“, fireşte întotdeauna despre cel „general“ şi chiar — dacă se poate — despre spiritul „absolut“. Această pretenţie ridicolă este probabil o compensaţie pentru regretabila micime de suflet. Este aproape ca şi cum Anatole France, punând-o pe Catherine d'Alexandrie din *Île des Pingouins* să-i dea bunului Dumnezeu sfatul „de leur accorder une âme immortelle, mais petite“ [„de a le da un suflet nemuritor, dar mic“], ar fi exprimat un adevăr obligatoriu pentru întregul Occident.

836 Sufletul este acela care, graţie unei forţe de creaţie divine şi înnăscute, face afirmaţia metafizică; el instituie distincţia dintre entităţile metafizice. El nu este doar condiţia realului metafizic, ci este chiar acesta.

837 Cu acest mare adevăr psihologic începe *Bardo Thödol*, care nu este un ceremonial de înmormântare, ci o instruire a morţilor, o călăuză care conduce printre apariţiile schimbătoare ale vieţii din *Bardo*, adică ale acelei existenţe care se întinde de-a lungul a 49 de zile de la moarte

până la încarnarea viitoare. Dacă pentru început facem abstracţie de presupoziţia orientală, de la sine înţeleasă, a sufletului atemporal, putem în calitate de cititor al cărţii să ne transpunem fără dificultate în situaţia defunctului şi să considerăm cu atenţie prima învăţătură a primului paragraf, pe care am schiţat-o mai sus. Aici ni se spun într-un mod deloc trufaş, ci într-un limbaj plin de politeţe, următoarele:

O, nobile fiu (cutare), ascultă. Acum vei afla strălucirea Luminii Clare a Realităţii Pure. Recunoaşte-o. O, nobile fiu, intelectul* tău de-acum, vid potrivit naturii sale, neformat prin ceva cum ar fi caracteristici şi culori, vid în mod firesc, este adevărata realitate, binele universal. Propriul tău intelect, care este vid acum, dar nu ca vidul neantului, ci ca intelect în sine, neîngrădit, strălucitor, emoţionant şi fericit, este conştiinţa adevărată, Budha cel atotbun.

Această cunoaştere este starea *dharma-kāya* a Iluminării desă- 838
vârşite; exprimat în limbajul nostru: temeiul creator primordial al tuturor enunţurilor metafizice este conştiinţa ca manifestare vizibilă şi perceptibilă a sufletului. „Vidul“ este starea de dinaintea oricăror enunţuri, de dinaintea oricărei instituiri. Plinătatea manifestărilor diferenţiate zace încă latent în suflet.

„Propria ta conştiinţă“, continuă textul, „strălucitoare, vidă şi 839
nedespărţită de Marele Trup al Splendorii n-are nici naştere, nici moarte şi este Lumina Neschimbătoare — Buddha Amitābha.“

Într-adevăr, sufletul nu este mic, ci este însăşi dumnezeirea stră- 840
lucitoare. Occidentul consideră acest enunţ fie extrem de problematic, dacă nu chiar inacceptabil, fie şi-l aproprie fără rezerve, provocând astfel şi o inflaţie teozofică. Ne situăm cumva strâmb faţă de aceste lucruri. Dacă însă ne putem stăpâni în asemenea măsură, încât să evităm a comite principala noastră eroare, aceea de a vrea să *facem* mereu ceva cu lucrurile, atunci izbutim poate să extragem de aici o învăţătură importantă pentru noi sau cel puţin să măsurăm grandoarea cărţii *Bardo Thödol*, care îi încredinţează defunctului ultimul

* [sic! cf. explicaţia din nota de subsol a lui Evans-Wentz, *loc. cit.*, pp. 100/101[22].]

și supremul adevăr, anume acela că zeii sunt strălucirea și lumina propriului suflet. Astfel orientalului nu i-a dispărut niciun soare, precum creștinului, căruia i s-ar răpi prin asta Dumnezeul, ci sufletul lui este lumina divinității, iar divinitatea este sufletul. Orientul poate să suporte mai bine acest paradox decât i-a fost dat bietului Angelus Silesius. (De altfel, acesta ar fi și astăzi încă anacronic din punct de vedere psihologic.)

841 Este logic să vrei să-l lămurești pe defunct în primul rând în legătură cu primatul sufletului, căci viața ne lămurește mai degrabă în legătură cu orice altceva. În viață suntem vârâți cu forța în nenumărate lucruri respingătoare și apăsătoare, în care nici nu mai ajungem — din cauza atâtor „date" — să ne gândim cine, de fapt, a „dat". Din aceste date se eliberează defunctul, iar instruirea urmărește să-i sprijine eliberarea. Dacă ne punem singuri în locul defunctului, instruirea ne va aduce un câștig însemnat, căci încă din primul paragraf aflăm că dătătorul tuturor „datelor" sălășluiește în noi înșine, un adevăr care, în ciuda tuturor evidențelor în lucrurile mari ca și în cele mici, nu este *niciodată* știut, deși ar fi de atâtea ori nevoie, ba chiar ar fi indispensabil, să fie știut. Desigur, o astfel de știință e potrivită doar pentru oamenii contemplativi care au renunțat să înțeleagă ce trăiesc, pentru un fel de gnostici din temperament care cred într-un Mântuitor care se numește, ca acela al mandeenilor, „cunoaștere a vieții" (*manda d'hajie*). Poate că nu le este hărăzit prea multor oameni să vadă cum e lumea și ca un „dat". E nevoie de o răsturnare mare și plină de jertfe spre a vedea felul în care lumea e „dată" din esența sufletului. Este mult mai direct, mai izbitor, mai impresionant și de aceea mai convingător să vedem cum ni se întâmplă [ceva] decât să observăm cum facem [ceva]. Într-adevăr, esența animalică a omului se împotrivește ca el să se simtă pe sine făcătorul datelor sale. Motiv pentru care încercări de acest fel au fost întotdeauna obiectul unor inițieri tainice, în care exista o moarte figurată, simbolizând caracterul total al răsturnării. Într-adevăr, instruirea din *Thödol* urmărește să-i amintească defunctului trăirile inițiatice sau învățăturile gurului, căci instruirea nu e nimic altceva decât o *inițiere a defunctului* în viața din *Bardo*, după cum și inițierea

celor vii nu e nimic altceva decât o pregătire pentru lumea de dincolo; cel puţin acesta este cazul în toate misterele culturale, începând cu cele egiptene şi eleusine. „Lumea de dincolo“ este însă mai întâi — în cadrul iniţierii celor vii — nu un „dincolo“ de moarte, ci o răsturnare de mentalitate, deci un „dincolo“ psihologic, exprimat în termeni creştini: o desprindere de legăturile lumii şi ale păcatului. Salvarea este o desprindere şi eliberare dintr-o stare iniţială de întuneric şi inconştienţă şi intrarea într-o stare a Iluminării, a desfacerii, a depăşirii şi a triumfului asupra „datelor“.

În această măsură *Bardo Thödol* este, după cum intuieşte şi 842
Evans-Wentz, un proces de iniţiere cu scopul de a restaura divinitatea sufletului, pierdută prin naştere. Este caracteristic pentru Orient faptul că instruirea începe întotdeauna cu fragmentul principal, respectiv cu principiile ultime şi supreme, cu tot ceea ce la noi ar veni la sfârşit, cum se întâmplă de pildă la Apuleius, unde Lucius este venerat în calitate de Helios abia la sfârşit. Corespunzător, iniţierea se desfăşoară în *Bardo Thödol* ca o „climax a maiori ad minus“ [o gradaţie de la mai mult la mai puţin] şi se încheie cu renaşterea *in utero*. Singurul „proces de iniţiere“ încă viu în sfera de cultură apuseană este „analiza inconştientului“, utilizată de medici. Această abordare din considerente terapeutice a dedesubturilor şi a rădăcinilor conştiinţei este mai întâi o maieutică raţională în sens socratic, o conştientizare a conţinutului sufletesc încă embrionar, subliminal, încă nenăscut. Forma iniţială a acestei terapii este, cum se ştie, psihanaliza freudiană, care se ocupă în mod special de fantasme sexuale. Acest domeniu corespunde ultimului capitol din *Sidpa Bardo*, în care decedatul, încapabil să primească învăţăturile din *Cikhai* şi din *Chönyid Bardo*, cade pradă fantasmelor sexuale şi e astfel atras de perechile care coabitează, unde este apoi captat de un uter şi născut în lumea pământească. Cu ocazia asta intră în funcţiune, aşa cum se cuvine, şi „complexul Oedip“. Dacă defunctul este determinat de karma să se nască bărbat, atunci se îndrăgosteşte *in spe* de mamă şi-şi consideră tatăl dezgustător şi vrednic de a fi urât; invers, viitoarea fiică îl va găsi *in spe* pe tată extrem de atrăgător, mama, în schimb, îi va produce repulsie. Acest domeniu specific freudian este parcurs în sens invers de european în cadrul

procesului analitic de conștientizare a conținuturilor inconștiente. El se întoarce în bună măsură înapoi în lumea de fantasme infantil sexuală *usque ad uterum* [până la uter]. Din direcție psihanalitică s-a exprimat chiar opinia că nașterea însăși este trauma prin excelență; unii cred chiar că au pătruns până la amintirile de origine intrauterină. Rațiunea occidentală își atinge astfel, din păcate, limitele. Am fi dorit psihanalizei freudiene să fi coborât voios și mai departe în trecut, pe firul așa-numitelor urme de trăiri intrauterine; prin această întreprindere îndrăzneață ar fi pătruns regresiv, trecând peste *Sidpa Bardo*, în ultimul capitol din precedentul *Chönyid Bardo.* Dar echipați cu reprezentările noastre biologice, o astfel de întreprindere n-ar fi avut parte de nicio șansă, căci pentru asta ar fi fost nevoie de o cu totul altă pregătire filosofică decât aceea furnizată de științele naturii. Urmărirea regresivă consecventă ar fi dus la postulatul unei vieți preuterine anterioare, al unei adevărate vieți în *Bardo*, dacă ar fi fost într-adevăr posibil să se descopere măcar urme ale unui subiect cu o asemenea trăire. În privința trăirilor intrauterine nu s-a trecut dincolo de presupuneri, și chiar așa-numita „traumă a nașterii" a rămas o asemenea banalitate, încât nu mai explică pur și simplu nimic, tot atât de puțin ca ipoteza după care viața e o boală cu prognoză nefastă, căci se termină întotdeauna cu un deces.

843 Astfel, psihanaliza lui Freud s-a oprit la trăirile din *Sidpa Bardo*, anume la fantasmele sexuale și la „înclinări" similare incompatibile, care provoacă angoasă și alte stări afective. Teoria freudiană este însă prima încercare occidentală de a cerceta, cumva de jos, adică din sfera pulsional animalică, acea zonă care corespunde în lamaismul tantric lui *Sidpa Bardo*. Doar o angoasă metafizică prea îndreptățită l-a împiedicat pe Freud să pătrundă în sfera „ocultă". În plus — dacă e să dăm crezare psihologiei din *Sidpa Bardo* — starea *Sidpa* e caracterizată de vântul puternic al karmei, care îl mână de colo-colo pe defunct până ce găsește locul nașterii; adică însăși starea *Sidpa* nu mai permite continuarea regresiei, căci prin tendința intensă de a coborî către sfera pulsional animalică și către renașterea fizică ea este blocată în direcția stării *Chönyid*. Cu alte cuvinte: cine pătrunde în inconștient pornind de la o premisă biologică rămâne împotmolit în

sfera pulsională şi nu mai poate trece dincolo de ea, ci se poate doar reîntoarce în existenţa fizică. De aceea nici nu e posibil ca ipoteza freudiană să nu se încheie cu o evaluare esenţialmente negativă a inconştientului. Acesta este „nimic decât ...“ Totodată această concepţie despre suflet, în genere despre sufletul occidental, este exprimată doar mai vocal, mai desluşit, mai necruţător şi mai lipsit de scrupule decât au îndrăznit alţii să o facă. Dar, în realitate, nici aceştia nu gândesc mult mai diferit. Iar despre ce crede „spiritul“ în această privinţă trebuie să ne mulţumim cu dorinţa pioasă ca el să poată convinge. Că forţa acestui spirit este cel puţin îndoielnică a observat cu părere de rău însuşi Max Scheler[2].

E un fapt pe care trebuie să-l constatăm că spiritul raţionalist occi- 844
dental a pătruns cu psihanaliza până la starea ca să spun aşa nevrotică de *Sidpa* şi acolo s-a oprit inevitabil din pricina premisei necritice după care orice psihologie este o chestiune subiectivă şi personală. Oricum, prin acest asalt am câştigat făcând măcar un pas dincolo de existenţa noastră conştientă. Această cunoaştere ne indică totodată felul în care ar trebui să citim cartea *Thödol*, anume de la coadă la cap. Dacă am izbutit, cu ajutorul ştiinţei occidentale, să înţelegem într-o oarecare măsură caracterul psihologic al părţii *Sidpa Bardo*, atunci ne revine acum sarcina propriu-zisă de a face accesibilă şi partea precedentă, anume *Chönyid Bardo*.

Starea *Chönyid* este aceea a iluziilor karmice, deci a acelor iluzii 845
care se sprijină pe rămăşiţele psihice (sau pe meritele) vieţilor anterioare. Concepţia orientală a karmei este un fel de teorie a eredităţii psihice, bazată pe ipoteza reîncarnării, adică în ultimă instanţă a sufletului atemporal. Nici cunoştinţele, nici raţiunea noastră nu pot ţine pasul cu această concepţie. Pentru noi există în atare privinţă prea mulţi Dacă şi prea mulţi Dar. Noi ştim mai cu seamă exasperant de puţin despre o posibilă continuitate a psihicului individual după moarte, atât de puţin, încât nu putem întrevedea cum s-ar putea dovedi ceva în această privinţă. Pe deasupra, ştim prea bine că o astfel de dovadă este din motive gnoseologice la fel de imposibilă ca dovada existenţei

2 [Filosof şi sociolog german, adept al eticii valorii (1874–1928).]

lui Dumnezeu. Putem deci accepta prudent noţiunea de karma doar în măsura în care ea poate fi înţeleasă în sens de *ereditate psihică*. Există ereditate psihică, adică moştenirea unor particularităţi psihice ca predispoziţii maladive, particularităţi caracteriale, înzestrări etc. Nu schimbă cu nimic natura psihică a acestor complexe de fapte dacă moda noastră ştiinţifică le reduce la condiţii aparent fizice (structuri nucleare!). Ele sunt fenomene vitale esenţiale care se manifestă în special psihic, după cum există şi particularităţi ereditare care se manifestă în principal fiziologic, adică fizic. Printre aceste ereditări psihice există o clasă specială care nu e limitată esenţialmente nici la familie, nici la rasă. E vorba de predispoziţiile spirituale generale, prin care se înţelege un anume fel de *forme* (*eidola* la Platon), după care spiritul îşi ordonează conţinuturile. Am mai putea numi aceste forme — *categorii*, analog cu categoriile logice care există întotdeauna şi pretutindeni şi care sunt premise indispensabile ale intelectului. Doar că în cazul nostru, „formele" nu sunt categorii ale intelectului, ci ale *forţei de imaginaţie*. Deoarece structurile fanteziei în sens larg sunt întotdeauna concrete, şi formele ei au *a priori* caracter de *imagini*, şi anume de imagini *tipice*, motiv pentru care şi eu, sprijinindu-mă pe Augustin, le-am numit *arhetipuri*. Adevărate mine de arhetipuri sunt cercetarea comparată a religiilor şi a miturilor, şi tot astfel sunt psihologia viselor şi a psihozelor. Paralelismul uimitor al unor astfel de imagini şi al ideilor exprimate de ele a prilejuit adesea ipoteze din cele mai îndrăzneţe privind migraţia lor, când ar fi fost mai la îndemână să se ia în calcul similitudinile remarcabile ale sufletului uman din toate timpurile şi din toate locurile. Într-adevăr, pretutindeni şi întotdeauna sunt reproduse spontan forme ale fanteziei, fără ca cea mai neînsemnată transmitere directă să poată fi măcar gândită. Structurile originare ale psihicului sunt de aceeaşi surprinzătoare uniformitate ca acelea ale corpului vizibil. Arhetipurile sunt cumva ca organele psihicului preraţional. Sunt idei şi forme identice, etern moştenite, pentru început lipsite de conţinut specific. Conţinutul specific apare mai întâi în viaţa individuală, când experienţa personală este captată tocmai în aceste forme. Dacă arhetipurile n-ar preexista peste tot în formă identică, cum s-ar putea explica

atunci că *Bardo Thödol* presupune, aproape la fiecare pas, că morţii nu ştiu că au murit şi că această afirmaţie se regăseşte la fel de frecvent în cea mai banală şi mai necultivată literatură spiritistă din Europa sau din America? Deşi o astfel de afirmaţie apare deja la SWEDENBORG, cunoaşterea scrierilor lui nu e atât de răspândită, încât orice medium obişnuit să fi dat tocmai peste istorii de acest gen. O legătură între SWEDENBORG şi *Bardo Thödol* e absolut de negândit. Faptul că morţii îşi continuă pur şi simplu viaţa lor pământească şi implicit nu ştiu adesea că sunt duhuri ale unor decedaţi este una dintre cele mai vechi şi mai răspândite idei. E vorba de o idee arhetipală, care se manifestă într-o formă perceptibilă de îndată ce cineva trăieşte o experienţă corespunzătoare cu fantome. Remarcabil e şi faptul că, peste tot în lume, fantoma are aceleaşi trăsături. Cunosc, firește, fără să mi-o însuşesc, ipoteza spiritistă, nedemonstrabilă. Mă mulţumesc cu ipoteza unei structuri psihice universale, diferenţiate şi moştenite în această formă, care determină — ba chiar forţează — toate trăirile într-o direcţie şi formă anumită. Căci după cum organele trupului nu sunt nişte date indiferente şi pasive, ci mai degrabă complexe funcţionale dinamice care atestă necesitatea ineluctabilă a existenţei lor, tot astfel şi arhetipurile sunt un fel de organe psihice ale unor complexe pulsionale dinamice, care determină în cea mai mare măsură viaţa sufletească. De aceea am numit arhetipurile — *dominante ale inconştientului*. Stratul sufletului inconştient, care constă din aceste forme dinamice general răspândite, l-am numit *inconştientul colectiv*.

Din câte ştiu, nu există eredităţi mnemonice individuale, prenatale 846
sau chiar preuterine, în schimb există arhetipuri moştenite, care sunt însă vide de conţinut, căci iniţial nu conţin trăiri subiective. Ele intră în conştiinţă, cum am spus, atunci când experienţele personale le vizibilizează. După cum am văzut mai sus, psihologia din *Sidpa* constă din voinţa de a trăi şi de a se naşte. (*Sidpa* = „*Bardo* al căutării renaşterii".) Această stare nu îngăduie de aceea experimentarea realităţilor psihice transsubiective, exceptând cazul în care individul se opune categoric să fie din nou născut în lumea conştiinţei. După doctrina cărţii *Thödol* în starea *Bardo* există posibilitatea de a urca muntele Meru, cel cu patru feţe, şi a ajunge la *dharma-kāya*, presupunând că

defunctul nu cedează înclinației sale de a urma luminile tulburi. Tradus în limba noastră, lucrul acesta n-ar însemna altceva decât că am opune rațiunii, așa cum o înțelegem noi, o rezistență deznădăjduită și am renunța astfel la supremația ipseității proprii, sacralizate de rațiune. Acest lucru este practic o capitulare grea de consecințe în fața forțelor sufletului, un fel de moarte figurată care corespunde capitolului judecății morților din *Sidpa Bardo*. Ceea ce înseamnă sfârșitul comportamentului conștient rațional și etic responsabil, precum și o subordonare voluntară față de ceea ce *Thödol* numește „iluzia karmică". Iluzia karmică înseamnă o convingere sau o imagine a lumii de natură extrem irațională care nu corespunde niciodată și nicăieri judecăților intelectului sau nu izvorăște din acesta, ci este produs exclusiv de forța imaginației nestăvilite. Este pur și simplu un vis sau o „fantasmă", în legătură cu care orice om de bună credință nu poate decât să te sfătuiască să nu te lași în voia ei, și într-adevăr pentru început nici nu e de văzut ce deosebire ar fi între o astfel de fantasmă și nălucirile unui dement. Adesea e suficient doar un mic „abaissement du niveau mental" pentru a descătușa această lume de iluzii. Spaima și întunericul acestui moment corespund primului capitol din *Sidpa Bardo*. Conținuturile acestui *Bardo* dezvăluie însă arhetipurile, imaginile karmice în forma lor inițial înspăimântătoare. Starea *Chönyid* corespunde unei psihoze intenționat provocate.

847 Auzim și citim adesea despre primejdiile yogăi, în special ale rău famatei kundalini-yoga. Starea psihotică produsă intenționat, care la anumiți indivizi împovărați poate trece ușor într-o adevărată psihoză, este o primejdie de luat foarte în serios. E vorba într-adevăr de lucruri periculoase, cu care n-ar trebui să se „facă" — la modul autentic occidental — nimic. Este o intervenție în destin care atinge punctul cel mai adânc al existenței umane și poate deschide o sursă de suferințe pe care, atunci când suntem cu mintea întreagă, nici nu ne-o putem închipui. Lor le corespund torturile din starea *Chönyid*, pe care textul le descrie după cum urmează:

Zeul morții înfățoară „o frânghie în jurul gâtului tău și ți-l smulge; îți taie capul, îți scoate inima, îți sfâșie măruntaiele, se înfruptă din creierul tău, îți

bea sângele, îţi înghite carnea, îţi roade oasele; tu însă nu eşti în stare să mori. Chiar dacă trupul ţi-e ciopărţit, se reface din nou. Ciopârţirea repetată produce o durere şi un chin groaznic."

Această tortură descrie exact caracterul primejdiei: e vorba de o 848
dezintegrare a întregului corp *Bardo*, care ca „subtle body" face posibilă vizibilitatea sufletului în stare de moarte. Echivalentul psihologic al *ciopârţirii* este disocierea psihică sub forma ei deleteră de *schizofrenie* (scindare a minţii). Această foarte răspândită boală mintală constă într-un pronunţat „abaissement du niveau mental" care, pe de-o parte, suspendă blocajul normal care porneşte din conştiinţă şi astfel, pe de altă parte, declanşează jocul nestăvilit al dominantelor inconştiente.

Trecerea din starea *Sidpa* în starea *Chönyid* este deci o răsturnare 849
primejdioasă a tendinţelor şi a intenţiilor stării conştiente, o jertfire a ipseităţii conştiente şi o cedare în faţa nesiguranţei extreme a jocului aparent haotic al figurilor fantasmatice. Când Freud a creat expresia după care Eul este „singurul focar de angoasă", el a conferit expresie unei intuiţii adânci şi foarte adevărate. Angoasa în faţa jertfei de sine pândeşte în spatele fiecărui Eu, căci această angoasă este pretenţia puterilor inconştiente, reţinută adesea doar cu efort, de a exercită o influenţă totală. Nicio devenire de sine (individuaţie) nu e scutită de această trecere primejdioasă, căci de totalitatea Sinelui ţine şi ceea ce este de temut, lumea de jos sau cea de sus a dominantelor sufleteşti, din care Eul s-a emancipat cândva cu efort, atingând până la un anumit grad o libertate mai mult sau mai puţin iluzorie. Această eliberare este o întreprindere eroică, desigur necesară, dar nimic definitiv, căci este vorba abia de crearea unui subiect căruia, spre a fi împlinit, trebuie să i se opună şi un obiect. Obiectul pare să fie pentru început lumea, supradimensionată în acest scop prin proiecţii. Ne căutăm dificultăţile şi le găsim, ne căutăm duşmanul şi-l găsim, ne căutăm iubita şi tot ce e preţios şi îi găsim, şi e bine de ştiut că tot acest rău şi tot acest bine se află dincolo de obiectul vizibil, unde poate fi biruit, pedepsit, distrus sau făcut fericit. Dar natura însăşi nu îngăduie, pe lungă durată, această stare de nevinovăţie paradisiacă a

subiectului. Există oameni, şi au existat dintotdeauna, care nu pot să nu considere că lumea şi trăirea lumii sunt de natură simbolică şi reprezintă ceva care stă ascuns adânc în subiect, în propria realitate transsubiectivă. Această presimţire foarte adâncă se referă, după învăţătura lamaistă, la starea *Chönyid*, de aceea *Chönyid Bardo* are şi titlul „*Bardo* al trăirii realităţii".

850 Realitatea trăită în starea *Chönyid* este, după cum ne instruieşte textul ultimului capitol din *Chönyid Bardo*, realitatea gândurilor. „Formele gândurilor" apar ca realităţi, fantezia ia formă reală şi începe visul înspăimântător, simulat de dominantele inconştiente, de karma. Mai întâi apare, ca sumă a tuturor spaimelor, zeul distrugător al morţii, după care urmează (citim textul de la coadă la cap) 28 de zeiţe puternice şi înfiorătoare şi 58 de divinităţi care beau sânge. În ciuda aspectului lor demonic, care reprezintă un haos confuz de atribute şi monstruozităţi, se întrezăreşte încă de aici o anumită ordine. Sunt companii de zei, ordonate în funcţie de cele patru puncte cardinale şi caracterizate de culori tipice, de natură mistică. Devine din ce în ce mai clar că zeităţile se ordonează în mandale (cercuri) care conţin crucea celor patru culori. Acestea se referă la patru forme de înţelepciune:

1. Alb = cărarea luminoasă a înţelepciunii simetrice
2. Galben = cărarea luminoasă a înţelepciunii egalităţii
3. Roşu = cărarea luminoasă a înţelepciunii discernătoare
4. Verde = cărarea luminoasă a înţelepciunii atoteficiente

851 Pe o treaptă superioară de înţelegere, defunctul ştie că formele reale ale gândurilor pornesc de la el însuşi şi că cele patru cărări luminoase ale înţelepciunii care îi apar sunt radiaţiile propriilor „facultăţi" psihice. Cu asta ne situăm în centrul psihologiei mandalei lamaiste, pe care am explicat-o în cartea *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, publicată împreună cu Richard Wilhelm.[3]

852 Desfăşurarea, urmărită în sens invers, se ridică până la viziunea celor patru Mari: 1. *Amogha Siddhi*, cel Verde, 2. *Amitābha*, cel Roşu,

3 În legătură cu principiul de ordine inconştient, cf. *Zur Psychologie östlicher Meditation* [par. 908 şi urm. din acest volum].

3. *Ratna-Sambhava*, cel Galben şi 4. *Vajra-Sattva*, cel Alb, şi se încheie cu lumina albastră, strălucitoare a lui *Dharma-Dhātu*, a trupului lui Buddha care iese în centrul mandalei din inima lui *Vairotshana*.

Cu această viziune finală se destramă karma şi iluziile ei; conştiinţa 853
este desprinsă de orice formă şi de orice ataşare de obiect şi se reîntoarce la starea atemporală de la început a lui *dharma-kāya*. Citită în sens invers, starea *Cikhai*, apărută în clipa morţii, este astfel atinsă.

Cred că aceste câteva sugestii ar trebui să fie suficiente spre a-i da 854
cititorului, o oarecare idee despre psihologia lui *Bardo Thödol*. Cartea descrie o cale inversă a iniţierii, care pregăteşte, spre deosebire cumva de aşteptările escatologice creştine, coborârea în devenirea fizică. Îndepărtarea de lume, atât de intelectualizată şi raţionalistă, a europeanului recomandă pentru început inversarea lui *Thödol* şi considerarea lui ca pe o descriere a unor trăiri iniţiatice orientale, în care zeităţile din *Chönyid Bardo* pot fi înlocuite *ad libitum* cu simboluri creştine. În orice caz, succesiunea evenimentelor constituie o paralelă la fenomenologia inconştientului european în condiţiile unui aşa-zis proces de iniţiere, adică atunci când inconştientul e analizat. Procesul de transformare a inconştientului care are loc în timpul analizei este analogul natural al iniţierilor religioase realizate artificial, care se deosebesc în principiu de procesul natural prin aceea că anticipează dezvoltarea naturală şi pun simboluri fixate de tradiţie, intenţionat alese, în locul producţiei naturale de simboluri, cum este, de pildă, cazul exerciţiilor lui Ignaţiu de Loyola sau al meditaţiilor yoga de sursă budistă şi tantrică.

Răsturnarea succesiunii capitolelor, pe care o propun pentru 855
uşurarea înţelegerii, nu stă, firește, în intenţia cărţii *Bardo Thödol*. De asemenea, faptul că utilizăm acest lucru în scop psihologic corespunde cel mult unei intenţii secundare, permise de lamaism. Scopul propriu-zis al acestei cărţi ciudate, care pentru europeanul cultivat al secolului XX este în mod cert foarte stranie, constă în lămurirea defunctului aflat în starea *Bardo*. Biserica catolică este singurul loc din lumea omului alb unde se mai găsesc rămăşiţe importante ale unei asistenţe acordate sufletului celui decedat. În interiorul

protestantismului epicureic există doar câteva „rescue circles" spiritiste ce se ocupă de conștientizarea defuncților care nu sunt conștienți de moartea lor.[4] Dar în Occident nu avem nimic comparabil cât de cât cu *Bardo Thödol*, cu excepția anumitor scrieri secrete, care însă nu intră în discuție pentru marele public și pentru știință în general. După tradiție, și *Thödol* a făcut parte din cărțile secrete.[5] Ca atare ea reprezintă un capitol special al asistenței magice, care se întinde dincolo de moarte. Firește, acest cult al morților se sprijină rațional pe credința în atemporalitatea sufletului, iar irațional pe nevoia psihologică a celor vii de a face ceva pentru defuncți. E vorba deci de o nevoie absolut elementară, pe care o simt și cei luminați cu ocazia morții unor rude sau prieteni. De aceea mai avem tot felul de obiceiuri funerare, de explicații de un fel sau altul. Până și Lenin a trebuit să permită să fie îmbălsămat și pus într-un mausoleu somptuos ca un stăpânitor egiptean, cu siguranță nu pentru că adepții lui ar fi crezut în învierea în trup. Exceptând recviemurile Bisericii catolice, grija noastră pentru defuncți este rudimentară și situată pe o treaptă inferioară, și nu pentru că n-am mai putea să fim convinși în suficientă măsură de nemurirea sufletului, ci pentru că am înlăturat prin raționalizare trebuința sufletească. Ne purtăm ca și cum n-am avea această trebuință; și deoarece nu putem crede în supraviețuirea după moarte, nu întreprindem absolut nimic. Sentimentul mai naiv se reprezintă pe sine și-și ridică — precum, de pildă, în Italia — monumente funerare înspăimântătoare și frumoase. Pe o treaptă semnificativ mai sus se află recviemul, destinat evident bunăstării defunctului și nu doar satisfacerii unor sentimente delicate. Risipa spirituală maximă în favoarea defuncților însă o reprezintă învățăturile din *Bardo Thödol*. Ele sunt atât de amănunțite și de adaptate „schimbărilor de situație" ale mortului, încât un cititor serios își poate pune întrebarea dacă, în cele din urmă, acești înțelepți lamaiști n-au aruncat totuși cumva o privire în cea de a patra dimensiune și n-au ridicat puțin vălul de pe marile taine ale vieții.

4 Despre această activitate spiritistă informează scrierile lordului Dowding, *Many Mansions*, 1944; *Lychgate*, 1945; *God's Magic*, 1945.

5 Cf. introducerea lui Evans-Wentz la ediția originală englezească.

Dacă ar fi ca adevărul să însemne mereu şi o deziluzie, am putea 856
fi ispitiţi să acordăm oarecare realitate viziunii vieţii din *Bardo*. În orice caz este cel puţin neaşteptat de original ca starea de după moarte, despre care fantezia noastră religioasă şi-a făurit cele mai nemaipomenite reprezentări, să fie interpretată în principal ca o stare onirică şi degenerativă ameninţătoare.[6] Viziunea cea mai accesibilă apare nu la sfârşitul stării *Bardo*, ci la începutul acesteia, în momentul morţii, iar ceea ce se întâmplă mai apoi este o alunecare lentă în iluzie şi tulburare până la căderea într-o nouă naştere fizică. Punctul spiritual culminant e atins la sfârşitul vieţii. Existenţa umană este deci vehiculul unei maxime desăvârşiri posibile; doar în ea se creează acea karma care îi permite defunctului să se menţină fără obiect în vacuitatea plinătăţii luminoase şi astfel, mântuit de toate iluziile devenirii şi pieirii, să păşească pe butucul roţii renaşterii. Viaţa în *Bardo* nu aduce răsplăţi sau pedepse eterne, ci doar coborârea într-o nouă viaţă care urmează să-l aducă pe om mai aproape de ţelul său definitiv. Ţelul escatologic este însă ceea ce omul viu a născut ca ultimul şi supremul rod al străduaniilor şi eforturilor existenţei sale. Această viziune este superioară, mai mult, este virilă şi eroică.

Caracterul degenerativ al vieţii din *Bardo* este atestat eminent de 857
literatura spiritistă din Occident, care repetă până la saţiu impresia de banalitate stupidă pe care o lasă comunicările cu spiritele. Opinia noastră ştiinţifică nu ezită să explice astfel de relatări spiritiste ca fiind secreţii ale inconştientului mediumurilor şi ale participanţilor la aceste cercuri şi să aplice acelaşi mod de interpretare descrierii lumii de dincolo din *Cartea morţilor*. Într-adevăr, este incontestabil că întreaga carte izvorăşte din conţinuturile arhetipale ale inconştientului. Dincolo de ele, şi aici raţiunea noastră occidentală are dreptate, nu există realităţi fizice sau metafizice, ci „doar" realitatea datelor sufleteşti. Indiferent dacă un ceva este subiectiv sau obiectiv „dat", el *este*. Şi mai mult nu spune nici *Bardo Thödol*, căci chiar şi cele cinci *Dhyani* ale lui Buddha sunt date sufleteşti, şi tocmai asta trebuie să recunoască defunctul, dacă nu cumva s-a lămurit deja în timpul vieţii,

6 O concepţie asemănătoare la Aldous Huxley, *Time Must Have a Stop*.

că sufletul său și dătătorul tuturor datelor sale sunt unul și același lucru. Lumea zeilor și a duhurilor nu e altceva „decât" inconștientul colectiv din mine. Dar pentru a răsturna această propoziție, încât să sune „inconștientul este lumea zeilor și a duhurilor din afara mea", nu e nevoie de nicio acrobație intelectuală, ci de o întreagă viață omenească, poate chiar de mai multe vieți de *completitudine* crescândă. În mod intenționat nu spun „desăvârșire", căci „desăvârșirii" fac cu totul alte descoperiri.

858 *Bardo Thödol* a fost și a rămas o carte secretă, indiferent de felul în care o comentăm, căci înțelegerea ei pretinde o facultate spirituală pe care nu o posedă pur și simplu oricine, ci poate fi câștigată doar printr-un mod de viață anume și printr-o experiență de viață specială. E bine că există astfel de cărți „inutile" ca scop și conținut. Ele le sunt destinate acelor oameni cărora li s-a întâmplat să nu mai creadă prea mult în utilitatea, scopul și sensul „lumii civilizate" din zilele noastre.

XII
YOGA ŞI OCCIDENTUL

XIII
CUVÂNT INTRODUCTIV LA
DAISETZ TEITARO SUZUKI,
MAREA ELIBERARE

XIV
DESPRE PSIHOLOGIA
MEDITAŢIEI ORIENTALE

XV
DESPRE SFÂNTUL INDIAN.
INTRODUCERE LA
HEINRICH ZIMMER,
DRUMUL SPRE SINE

XVI
PREFAŢĂ LA *I CHING*

XII
YOGA ŞI OCCIDENTUL[1]

E mai puţin de un secol de când Occidentul posedă unele cu- 859
noştinţe privitoare la yoga. Au ajuns, ce-i drept, încă de-acum două mii de ani în Europa tot felul de povestiri minunate din fabuloasa Indie, cu înţelepţii şi omphaloskepţii ei, dar de o cunoaştere adevărată a filosofiei şi practicii indiene se poate vorbi abia odată cu descoperirea *Upanişadelor* de către francezul Anquetil du Perron şi difuzarea lor în Occident. O cunoaştere generală şi adâncită a fost posibilă abia graţie meritelor lui Max Müller, Oxford, şi editării de către el a *Sacred Books of the East*. Această reală cunoaştere a fost mai întâi rezervată, firește, indologilor şi filosofilor. Curând însă mişcarea teosofică, declanşată de Madame Blavatsky, a pus stăpânire pe tradiţia orientală, pe care a promulgat-o în rândul marelui public. De-a lungul mai multor decenii cunoaşterea yogăi a constat în Occident, pe de-o parte, într-o ştiinţă riguros academică, pe de alta, în ceva ce ar trebui să se numească religie, deşi nu s-a dezvoltat spre o Biserică organizată — în ciuda eforturilor unei Annie Besant şi a întemeietorului secesiunii antroposofice, Rudolf Steiner, venit din direcţia doamnei Blavatsky.

Particularitatea acestei dezvoltări occidentale nu se poate compara 860
cu ceea ce înseamnă yoga în India. În Occident, învăţăturile orientale s-au lovit de o situaţie spirituală specială, pe care India — cel puţin vechea Indie — n-a cunoscut-o, anume separarea severă dintre ştiinţă şi religie, care, atunci când învăţăturile despre yoga au pătruns

1 [Traducerea englezească în *Prabuddha Bharata*, Calcutta, februarie, 1936.]

în Apus, exista aici, într-o măsură mai mare sau mai mică, de trei sute de ani. Începutul acestei separări, care e o chestiune specifică Occidentului, coincide cu Renașterea, cu secolul al XV-lea. Pe-atunci se trezise un interes pasionat și general pentru Antichitate, favorizat de căderea Imperiului Roman de Răsărit sub asaltul Islamului. Abia atunci s-a răspândit cunoașterea limbii și literaturii grecești. Ca urmare directă a pătrunderii așa-numitei filosofii păgâne s-a produs marea schismă a Bisericii romane, protestantismul, care a cuprins curând întreaga Europă de Nord. Dar nici această reînnoire a creștinismului n-a mai putut să pună stavilă în calea spiritelor eliberate.

861 Începuse epoca descoperirii lumilor în sens geografic și științific, iar gândirea se emancipa din ce în ce mai mult de lanțurile restrictive ale tradiției religioase. Bisericile au continuat să dăinuie, întreținute de nevoia strict religioasă a publicului, dar și-au pierdut rolul cultural conducător. În vreme ce Biserica catolică a rămas unitară prin incomparabila ei organizare, protestantismul s-a fărâmițat în aproape patru sute de denominații. Ceea ce dovedește, pe de-o parte, neputința acestuia, pe de alta, o vivacitate religioasă care împinge lucrurile mai departe. În cursul secolului al XIX-lea s-a ajuns treptat la structuri sincretice și importuri în masă de sisteme religioase exotice, ca de pildă, religia lui Abdul Bahai, sectele sufiste, misiunea lui Ramakrishna, budismul etc. Multe dintre aceste sisteme, ca de pildă antroposofia, s-au combinat cu elemente creștine. Imaginea rezultată corespunde aproximativ sincretismului elenistic al secolelor al III-lea și al IV-lea, care de-asemenea ajungea, cel puțin în ce privește urmele, până în India.[2]

862 Dar toate aceste sisteme se mișcă pe linie religioasă și-și recrutează în cea mai mare parte adepții din sectele protestante. În măsura în care protestantismul a lovit în principal *autoritatea* Bisericii, el a zguduit mai cu seamă credința în calitatea acesteia de mijlocitoare indispensabilă a mântuirii divine. Prin asta i-au revenit firesc individului povara autorității și totodată o răspundere religioasă nemaiavută până atunci. Dispariția spovedaniei și a iertării a acutizat conflictul moral

2 Cf. Apollonius din Tyana, învățăturile ezoterice orfic-pitagoreice, gnoza etc.

al individului și l-a împovărat cu o problemă pe care mai înainte Biserica o rezolva în locul lui, prin faptul că tainele ei, în special jertfa liturgică, garantau mântuirea individului prin îndeplinirea de către preot a acțiunii sacre. La asta individul nu trebuia să contribuie decât cu spovedanie, căință și penitență. Prin suprimarea acțiunii sacre, a fost suprimat răspunsul lui Dumnezeu la proiectul individului. Această insuficiență explică nevoia de sisteme care să promită acel răspuns, anume venirea în întâmpinare, vizibilă sau perceptibilă, a unui Altuia (mai înalt, spiritual sau divin).

Știința europeană n-a ținut seamă de aceste speranțe și așteptări. 863
Ea și-a trăit viața intelectuală separat de convingeri și nevoi religioase. Această scindare a spiritului occidental, inevitabilă din punct de vedere istoric, a pus stăpânire și pe învățătura yoga în măsura în care a pătruns în Occident, făcând din ea fie un obiect științific, fie o cale de mântuire. Există, e drept, în interiorul mișcării religioase o serie de încercări de a împăca credința și practica religioasă cu știința, precum de pildă în cazul *științei creștine* (*christian science*), teosofiei și antroposofiei, ultima complăcându-se în a-și lua un aer științific și invadând din acest motiv, la fel ca *știința creștină*, cercurile intelectuale cultivate.

Deoarece îi lipsește un drum predeterminat, protestantului îi e 864
binevenit orice sistem care îi promite, ca să spun așa, o cale de dezvoltare încununată de succes. El ar trebui să facă ceea ce Biserica în calitate de mediatoare a făcut dintotdeauna, dar azi el nu știe *cum*. Dacă și-a luat în serios nevoia religioasă, atunci a depus enorme eforturi de credință, căci învățătura lui e branșată, ca să spun așa, exclusiv pe credință. Credința este însă o harismă, un dar al harului, iar nu o metodă. Aceasta din urmă îi lipsește protestantului într-o asemenea măsură, încât mulți s-au interesat chiar, în mod serios, de exercițiile riguros catolice ale lui Ignațiu de Loyola. Dar ceea ce îi supără cel mai mult pe aceștia este, firește, contradicția dintre adevărul religos și cel istoric, conflictul dintre credință și știință, care trece mult dincolo de protestantism, ajungând chiar până la catolicism. Acest conflict se bazează numai pe scindarea istorică a spiritului european. Dacă n-ar exista, pe de-o parte, o constrângere psihologică

firească de a crede, iar, pe de alta, corespunzător, o credință nefirească în științe, acest conflict n-ar avea niciun temei să existe. Putem ușor imagina, din *n* motive întemeiate, o stare plauzibilă, în care să *știm* pur și simplu ceva, iar pe deasupra să și *credem*. Între aceste două lucruri nu trebuie să fie niciun motiv de conflict. Ambele sunt necesare, căci numai știința, ca și numai credința sunt întotdeauna insuficiente.

865 De aceea dacă o metodă „religioasă" se recomandă totodată ca „științifică", ea poate fi sigură că are public în Occident. *Yoga împlinește aceste așteptări*. Exceptând farmecul noutății și fascinația lucrurilor pe jumătate înțelese, yoga are, din motive îndreptățite, numeroși adepți. Ea oferă nu doar mult căutatul drum, ci și o filosofie de o extraordinară adâncime. Yoga oferă posibilitatea experienței controlate și satisface astfel nevoia științifică de „fapte", în plus, grație întinderii și adâncimii ei, unei vechimi venerabile, doctrinei și metodicii care cuprind toate domeniile vieții, ea făgăduiește posibilități nebănuite, pe care misionarii acestei învățături rareori au renunțat să le sublinieze.

866 În legătură cu importanța yogăi pentru India am să păstrez tăcere deoarece despre un lucru pe care nu-l cunosc din proprie experiență nu pot formula nicio judecată. În schimb, despre ceea ce yoga înseamnă pentru Occident pot să spun câte ceva. Lipsa de soluții de la noi se învecinează cu anarhia sufletească. Ca urmare, orice practică religioasă sau filosofică înseamnă o disciplinare psihologică, deci o *metodă de igienă sufletească*. Procedurile multiple, pur corporale ale yogăi înseamnă și o igienă fiziologică, aceasta fiind superioară gimnasticii curente sau exercițiilor de respirație în măsura în care ea nu e doar mecanicist științifică, ci concomitent și filosofică. Căci în cadrul exercițiilor ea leagă părțile corpului care lucrează de totalitatea spiritului, ceea ce se vede bine în cazul exercițiilor de *prânayâma*, în care *prâna* este concomitent respirația și dinamica universală a cosmosului. Dacă fapta individului este concomitent și eveniment cosmic, atunci emoția corpului (inervația) se leagă de emoția spiritului (ideea generală) și din aceasta rezultă o totalitate vie, pe care nicio tehnică, oricât de științifică, n-o poate produce vreodată. Practica yoga e de negândit, și nici n-ar fi eficientă, fără reprezentările yoga. Ea contopește nivelul corporal cu cel spiritual într-un mod de o rară desăvârșire.

În Răsărit, unde au apărut aceste idei și practici și unde o tradiție 867
neîntreruptă de patru mii de ani a creat toate premisele spirituale necesare, yoga este, cum îmi pot lesne imagina, expresia adecvată și metoda perfect potrivită pentru a contopi trupul și sufletul în așa fel, încât să formeze o unitate greu de pus la îndoială și, astfel, o predispoziție psihologică în măsură să facă posibile intuiții transconștiente. Mentalitatea istorică a Indiei nu are nicio dificultate principială de a mânui conform sensului o noțiune ca *prâna* sau altele de același fel. Occidentul însă, cu obiceiul său prost al voinței de a crede, pe de-o parte, și cu critica sa științifică și filosofică educată, pe de alta, cade în capcana credinței și înghite fără să observe noțiuni ca *prâna*, *âtman*, *châkra*, *samâdhi* etc. Critica științifică se împiedică însă de noțiunea de *prâna* și de *puruṣa*. Scindarea spiritului occidental face de la bun început imposibilă realizarea adecvată a intențiilor yogăi. Ea este fie o chestiune strict religioasă, fie un antrenament ca mnemotehnica, gimnastica respiratorie, euritmia etc. Dar nu aflăm nicio urmă a acelei unități și totalități a ființei, proprie yogăi. Indianul nu poate uita nici de trup, nici de spirit, europeanul uită întotdeauna fie de una, fie de alta. Cu această însușire, el a cucerit deocamdată lumea, indianul, în schimb, nu. Indianul nu-și cunoaște doar *natura* proprie, ci știe și în ce măsură el este natura însăși. Europeanul, în schimb, are o știință despre natură, dar știe uimitor de puțin despre propria sa natură, despre natura din el. Pentru indian este o binefacere să cunoască o metodă care să-l ajute să stăpânească atotputernicia naturii dinăuntrul și din afara lui. Pentru european este otravă faptul de a-și reprima cu totul natura deja mutilată și de a face din ea un robot care să-i fie favorabil.

Se spune, ce-i drept, despre yoghin că poate muta munții din loc, 868
dar o dovadă reală în acest sens e greu de adus. Capacitatea yoghinilor se mișcă în limitele acceptabile pentru lumea înconjurătoare. Europeanul, în schimb, poate să facă să explodeze munți, sau altele de același fel, atunci când intelectul său, înstrăinat de natura umană, este lăsat în libertate, privință în care războiul mondial ne-a lăsat anticipat un gust amar. Eu ca european nu pot să-i urez europeanului mai mult „control", mai multă putere asupra naturii din noi și din jurul nostru. Într-adevăr, trebuie să recunosc spre rușinea mea că datorez cele mai

bune convingeri (și printre ele sunt unele foarte bune) faptului de a fi procedat întotdeauna invers decât recomandă toate regulile yoga. Europeanul s-a îndepărtat prin evoluția lui istorică atât de mult de rădăcini, încât în cele din urmă spiritul lui s-a scindat în credință și știință, așa cum orice exagerare psihologică se destramă în perechi de contrarii. El are nevoie de întoarcere la natură, nu în sensul lui Rousseau, ci de întoarcere la natura *sa*. Sarcina lui este să-l regăsească pe omul natural. În loc de asta, el preferă, mai mult ca orice, sisteme și metode capabile să-l reprime pe omul natural care îi stă pretutindeni în cale. El va utiliza greșit yoga, căci dispoziția sa sufletească e cu totul alta decât aceea a omului oriental. Spun oricui pot: „Studiați yoga. Veți învăța nesfârșit de multe lucruri din ea, dar nu o practicați; căci noi, europenii, nu suntem făcuți să folosim fără rezerve aceste metode. Un guru indian vă poate explica totul, iar dumneavoastră veți putea imita totul. Dar știți *cine* practică yoga? Cu alte cuvinte: Știți cine sunteți și cum sunteți alcătuit?"

869 Puterea științei și a tehnicii este atât de mare și de indiscutabilă în Europa, încât e aproape fără rost să știm tot ceea ce putem și tot ceea ce am inventat. Posibilitățile gigantice ne sperie. O cu totul altă problemă începe să se întrezărească aici: cine utilizează aceste cunoștințe? În mâinile cui se află această putere? Statul este deocamdată un mijloc de protecție provizoriu: el îl apără pe cetățean de mulțimile uriașe de toxine și de alte mijloace infernale de distrugere, care ar putea fi produse în cel mai scurt timp în cantități de mii și mii de tone. Cunoștințele au devenit atât de periculoase, încât întrebarea care devine tot mai urgentă este nu ce mai știm, ci cum trebuie să fie omul căruia i se încredințează controlul asupra acestor cunoștințe sau cum s-ar putea schimba felul de a gândi al omului occidental ca el să renunțe la cunoștințele lui îngrozitoare. Ar fi infinit mai important să i se ia iluzia puterii decât să fie în continuare întărit în eroarea sa, anume că poate face tot ceea ce vrea. Sloganul: „unde este voință, este și o cale" a costat milioane de vieți.

870 Omul occidental *nu* are nevoie de superioritate asupra naturii exterioare și interioare. El le are pe amândouă într-o formă de o desăvârșire aproape demonică. Nu are, în schimb, recunoașterea conștientă

a *inferiorității* sale față de natura din jurul lui și din el. Ceea ce ar trebui să învețe este că nu poate să facă cum vrea. Dacă nu va învăța acest lucru, propria natură îl va distruge. El nu-și cunoaște sufletul care se revoltă sinucigaș împotriva lui.

Deoarece poate să transforme orice lucru în tehnică, tot ceea ce 871
arată a metodă este primejdios sau este condamnat la eșec. În măsura în care yoga este o igienă, ea îi e de folos occidentalului ca orice alt sistem. Dar într-o accepție adâncă, yoga nu înseamnă asta, ci ea aspiră la mai mult, și anume, dacă am înțeles bine, la eliberarea definitivă a conștiinței de orice fel de închidere în obiect sau în subiect. Deoarece nu ne putem elibera de ceea ce ne este necunoscut, europeanul trebuie mai întâi să învețe să-și cunoască subiectul. Acesta este ceea ce în Occident se numește *inconștient*. Metoda yoga se adresează exclusiv conștiinței și voinței conștiente. O asemenea întreprindere promite succes numai atunci când inconștientul nu posedă un potențial considerabil, adică atunci când nu conține părți mari din personalitatea omului. Dacă însă lucrurile stau așa, atunci orice efort conștient eșuează, iar ceea ce iese din această încordare este o caricatură sau chiar contrariul a ceea ce ar fi trebuit să fie rezultatul firesc.

Prin metafizica bogată și simbolismul Orientului se exprimă o 872
mare și importantă parte de inconștient, și astfel potențialul acestuia este micșorat. Spunând „prâna", yoghinul are în vedere ceva substanțial mai mult decât simpla respirație. În cuvântul *prâna*, lui îi sună întreaga componentă metafizică a acestuia, e ca și cum ar ști ceea ce înseamnă *prâna* și în această privință. El știe nu prin intelect, ci prin inimă, prin abdomen, prin sânge. Europeanul însă imită și învață pe de rost noțiuni, motiv pentru care nu e în stare să exprime realitatea lui subiectivă prin noțiunea indiană. Mă îndoiesc serios că, dacă ar putea să facă experiențele corespunzătoare lui, europeanul ar alege tocmai o reprezentare ca *prâna* pentru a exprima această experiență.

Yoga a fost inițial un proces natural de introversie care s-a 873
desfășurat în tot felul de variații individuale posibile. Astfel de introversii duc la procese interioare specifice care schimbă personalitatea. În decursul mileniilor, aceste introversii s-au organizat treptat ca metode, și anume în cele mai diferite feluri. Chiar și yoga indiană

cunoaşte nenumărate forme extrem de diferite. Cauza constă în deosebirea iniţială la nivelul experienţei individuale. Nu înseamnă că vreuna dintre aceste metode se potriveşte cu structura istorică particulară a europeanului. Este mai degrabă verosimil ca yoga naturală a acestuia să provină din modele istorice pe care Orientul nu le cunoaşte. Într-adevăr, în Occident, ambele direcţii culturale care trebuie să se ocupe cel mai mult de suflet, respectiv medicina şi asistenţa spirituală catolică, au produs metode comparabile cu yoga. Am amintit deja de exerciţiile Bisericii. În ce priveşte medicina, e vorba de metodele psihoterapeutice moderne, dintre care câteva se apropie foarte mult de yoga. Psihanaliza lui Freud readuce conştiinţa pacientului la lumea interioară a amintirilor copilăriei, pe de-o parte, pe de alta, la dorinţe şi pulsiuni refulate de conştiinţă. Aceasta este o dezvoltare consecventă a practicii spovedaniei. Tendinţa este o introversie artificială cu scopul conştientizării componentelor inconştiente ale subiectului.

874 O metodă puţin diferită este aşa-numitul *autogene training* al lui J.H. Schultz[3], care se alătură chiar conştient yogăi. Scopul său principal constă în anularea încordării conştiinţei şi în suspendarea refulării, consecutive, a inconştientului.

875 Metodica mea este, ca şi aceea a lui Freud, bazată pe practica spovedaniei. Asemenea lui, şi eu am luat în considerare visele, în schimb, în evaluarea inconştientului concepţiile noastre se despart. Pentru el este important un apendice al conştiinţei în care sunt depozitate toate incompatibilităţile. Pentru mine inconştientul este o dispoziţie psihică colectivă de natură creatoare. Din această deosebire principială de concepţii rezultă firesc o cu totul altă evaluare a simbolismului şi a metodelor de interpretare ale lui. Freud procedează mai cu seamă în manieră analitic reductivă. Eu însă adaug şi o sinteză care subliniază oportunitatea tendinţelor inconştiente ale dezvoltării personalităţii. În acest domeniu de cercetare au apărut paralele importante la yoga, mai ales la kundalini-yoga şi la simbolismul tantrei-yoga, al lamaismului şi al yogăi taoiste din China. Toate aceste forme de yoga cu simbolismele lor bogate îmi oferă

3 Cf. Schultz, *Das autogene Training*.

materiale comparative dintre cele mai valoroase pentru interpretarea inconştientului colectiv. Dar în principiu nu aplic metodele yogăi, deoarece în Occident nu trebuie să i se impună inconştientului nimic. De cele mai multe ori conştiinţa are o *limitare şi o intensitate încordată* şi de aceea ea nu trebuie accentuată în plus. Dimpotrivă, inconştientul trebuie ajutat pe cât posibil mai mult să ajungă la conştiinţă, spre a se elibera din imobilismul lui. Folosesc în acest scop şi metoda imaginaţiei active, care constă dintr-un antrenament special cu debranşarea relativă a conştiinţei, spre a ajuta conţinuturile inconştiente să se dezvolte.

Dacă mă comport atât de critic şi resping yoga nu înseamnă nici- 876
decum că nu consider această cucerire spirituală a Orientului drept una dintre cele mai mari creaţii din câte a produs spiritul uman. Sper că a reieşit suficient de limpede din expunerea mea că critica pe care am formulat-o s-a referit doar la aplicarea yogăi la omul occidental. Dezvoltarea spirituală în Occident a mers pe cu totul alte căi decât în Orient şi de aceea a produs condiţii care constituie un teren posibil neprielnic pentru aplicarea yogăi. Civilizaţia occidentală are abia o mie de ani şi trebuie pentru început să se elibereze de unilateralităţile ei barbare. Asta înseamnă o înţelegere mai adâncă a naturii omului. Prin reprimare şi stăpânire nu câştigăm niciun fel de înţelegere, şi cu atât mai puţin prin imitarea unor metode care au apărut în cu totul alte condiţii psihologice. Occidentul îşi va produce de-a lungul secolelor propria sa yogă, şi anume pe baza creată de creştinism.

XIII
CUVÂNT INTRODUCTIV LA DAISETZ TEITARO SUZUKI, *MAREA ELIBERARE*[1]

Dacă veşnicia ţi-e timp
Şi timpul veşnicie-n schimb,
Slobod eşti atunci
De-ale vrajbei munci.

Jacob Böhme (1575–1624)

877 Scrierile lui Teitaro Suzuki despre budismul Zen sunt dintre cele mai bune contribuţii din ultimele decenii la cunoaşterea budismului viu, iar Zen însuşi este lucrul cel mai important produs de acel copac, ale cărui rădăcini sunt culegerile lui Pali Canon.[2] Nu putem să-i fim îndeajuns de recunoscători autorului, mai întâi pentru faptul că a adus Zen-ul mai aproape de înţelegerea occidentală, în al doilea rând pentru felul în care s-a achitat de această sarcină. Reprezentările orientale sunt atât de diferite de ale noastre, încât simpla traducere lexicală se izbeşte adesea de cele mai mari dificultăţi, spre a nu mai vorbi de înţelesul noţiunilor care uneori mai bine rămân chiar

1 [D.T. Suzuki, *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Rascher, Zürich, 1939; reeditare, 1958.]

2 Originea Zen-ului este, după cum arată chiar autorii orientali, „predica florilor" a lui Buddha, care constă în faptul că acesta a ridicat odată o floare în adunarea discipolilor săi, fără să pronunţe niciun cuvânt. Doar Kasyapa l-a înţeles. (Ohasama, *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*, p. 3.)

netraduse. Amintesc numai de chinezescul „tao“, căruia nicio traducere europeană nu i-a găsit încă soluţia. Încă din străvechile scrieri budiste ne întâmpină concepţii şi noţiuni care sunt ca şi de nedigerat pentru intelectul european obişnuit. Nu ştiu ce premise sau pregătiri spirituale (sau climatice?) ar fi necesare pentru a ne reprezenta sau a înţelege absolut clar străvechea noţiune budistă de „kamma“. După tot ce ştim despre esenţa Zen-ului, e vorba şi aici de o concepţie centrală de o stranietate fără pereche. Această concepţie ciudată se numeşte „satori“ şi se traduce prin „iluminare“. „*Satori* este *la raison d'être* a Zen-ului. Fără *satori*, Zen nu este Zen“, spune Suzuki.[3] Ceea ce înţelege un mistic prin „iluminare“, sau ceea ce se numeşte astfel în limbaj religios, n-ar trebui să fie pentru un intelect occidental prea greu de priceput. „Satori“, în schimb, desemnează un fel şi o cale de iluminare pe care un european aproape că nu o poate retrăi. Trimit la iluminarea lui Hyakujo (Pai-Chang Huai-hai, 724–814 d.Hr.) şi la legenda despre Kozankoku (Huang Shan-ku), poetul şi omul de stat confucianist, după cum o descrie Suzuki.[4]

Un alt exemplu poate fi următorul: un călugăr vine odată la 878
Gensha, voind să afle pe unde se poate ajunge la cărarea adevărului. Gensha îl întreabă: „Auzi murmurul izvorului?“ „Da, aud“, răspunde călugărul. „Pe-acolo se poate ajunge“, îl învaţă maestrul.

Vreau să mă mulţumesc cu aceste câteva exemple din care reiese 879
clar lipsa de transparenţă a trăirii *satori*. Chiar dacă am acumula nenumărate exemple, ea rămâne deosebit de obscură în ce priveşte modul în care se ajunge la iluminare şi în ce constă esenţa acesteia, adică despre ce şi în legătură cu ce suntem iluminaţi. Despre iluminare Kaiten Nukariya, el însuşi profesor la Sō-Tō-Shū Buddhist College din Tokio, afirmă:

„Dacă ne eliberăm de neînţelegerea Sinelui, trebuie să descoperim înţelepciunea cea mai adâncă, pură şi divină din noi (*Mind of Buddha*) sau *Bodhi* (ştiinţa prin care aflăm iluminarea) sau *Prajñā* (înţelepciunea supremă). Ea este lumina divină, cerul interior, cheia tuturor comorilor

3 Suzuki, *Die große Befreiung*, p.133.
4 [*Loc. cit.*, pp. 125, 129 şi urm.]

sufletului, centrul gândirii și al conștiinței, izvorul influenței și al puterii, sediul binelui, al dreptății, al compasiunii, al măsurii lucrurilor. Când această știință lăuntrică este pe deplin trezită, suntem în stare să înțelegem că fiecare dintre noi este identic în spirit, în esență și în natură cu viața universală sau cu Buddha, că fiecare trăiește cu Buddha față către față, că fiecare primește harul revărsat al Celui sfințit (Buddha), că El ne trezește forțele morale, că ne deschide ochiul spiritual, că ne dezvoltă noua facultate, că ne dă o misiune și că viața nu e o mare a nașterii, a bolii, a bătrâneții și a morții, și nici o vale a lacrimilor, ci mai degrabă templul sfânt al lui Buddha, „țara pură" (*Sukhāvatī*, țara beatitudinii), în care putem să ne desfătăm cu plăcerile Nirvanei. Atunci spiritul nostru va fi complet transformat. Atunci nu vom mai fi tulburați de mânie și ură, nu vom mai fi răniți de invidie și trufie, nu vom mai fi mâhniți de grijă și supărare și nu vom mai fi biruiți de tristețe și deznădejde etc.[5]"

880 Așa se exprimă un oriental și pe deasupra un bun cunoscător al Zen-ului despre esența iluminării. Trebuie să recunoaștem că acest text ar avea nevoie doar de minime modificări ca să poată intra oricând într-o carte de rugăciuni de mistică creștină. Dar ne lasă cumva să plecăm cu mâna goală în ce privește înțelegerea trăirii *satori*, pe care o descrie o cazuistică bogată. Probabil că Nukariya se adresează raționalismului occidental, din care a absorbit și el o bună doză, și de aceea sună totul atât de plat reconfortant. Preferăm hotărât acestei ciuntiri *ad usum delphini* obscuritatea confuză a anecdotelor Zen. Ea spune cumva mult mai mult, spunând mai puțin.

881 *Zen este totul, în afară de o filosofie în înțelesul occidental al cuvântului.*[6] Tot așa crede și Rudolf Otto în cuvântul său introductiv la cartea lui Ohasama despre Zen, atunci când spune că Nukariya a transpus „lumea magică de idei a Orientului… în categoriile filosofice occidentale" și a confundat-o cu acestea. „… atunci când este convocată cea mai rigidă teorie, «paralelismul psihofizic», spre a interpreta intuiția mistică a nondualității, a unității și a acelei *coincidentia oppositorum*, suntem cu siguranță alungați în mod radical din

5 Nukariya, *The Religion of the Samurai*, pp. 133 și urm.

6 „Zen nu e nici psihologie, nici filosofie." (Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* II, p. 84.)

sfera *kôan*-urilor, a lui *kwatsu* şi a lui *satori*."[7] Am face bine ca pentru moment să ne lăsăm o dată profund impresionaţi de obscuritatea neobişnuită a anecdotelor Zen şi să ne amintim mereu că *satori* este, aşa cum vor şi maeştrii Zen, un *mysterium ineffabile*. Între anecdotă şi iluminarea mistică se cască pentru sentimentul nostru un abis a cărui posibilă depăşire e cel mult intuită, dar nu poate fi niciodată tradusă în realizare practică.[8] Avem sentimentul că atingem aici un mister real, nu unul imaginat sau simulat, adică nu e vorba de o negustorie mistificatoare cu enigme, ci de o trăire, care îi amuţeşte pe toţi. *Satori* apare ca ceva neaşteptat, ca ceva de neaşteptat.

Dacă în creştinism, în urma unei lungi pregătiri spirituale, apar 882
în viziune Sfânta Treime, Maica Milei, crucifixul sau patronul protector, ni se pare că lucrurile sunt astfel mai mult sau mai puţin în ordine. Faptul că Jacob Böhme a putut cu ajutorul razei de soare reflectate în farfuria de cositor să arunce o privire în *centrum naturae* încă mai merge. Mai greu de digerat e viziunea lui Meister Eckhart cu „băieţandrul frumos şi gol"[9] şi chiar bărbatul lui Swedenborg, îmbrăcat în haină de purpură, care voia să-l dezveţe de a mânca mult şi în care a recunoscut totuşi, sau poate tocmai de aceea, pe Domnul Dumnezeu.[10] În schimb, multe trăiri *satori* nu numai că ating grotescul, ci stau chiar în miezul lui şi sună ca nişte imense absurdităţi.

Cine însă s-a ocupat mai îndelung cu înţelegere şi dragoste de 883
aspectul ornamentat al spiritului Orientului îndepărtat nu va mai fi cuprins de acele nenumărate mirări care îl transpun pe europeanul naiv dintr-o perplexitate într-alta. Zen este una din cele mai minunate flori ale spiritului chinez[11] care s-a lăsat de bunăvoie fertilizat de uriaşa

7 Otto, în Ohasama, *Zen*, p. VIII.

8 Dacă totuşi în cele ce urmează încerc să dau „explicaţii", rămân pe deplin conştient că în sens *satori* nu voi spune decât lucruri lipsite de valabilitate. Trebuia însă să încerc să manevrez în aşa fel încât să aduc intelectul nostru occidental măcar în vecinătatea unei comprehensiuni, ceea ce este o întreprindere atât de dificilă, încât trebuie să îmi asum unele abateri faţă de spiritul Zen.

9 Cf. *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, ed. de Spamer, p. 143.

10 White, *Emanuel Swedenborg* I, pp. 243 şi urm.

11 „Fără îndoială că Zen este în multe privinţe unul dintre cele mai remarcabile bunuri spirituale cu care este binecuvântat orientalul." (Suzuki, *Essays* I, p. 249.)

lume de idei a budismului. Cine s-a confruntat fie și într-o oarecare măsură — adică renunțând la anumite prejudecăți apusene — cu învățătura budistă acela va intui, sub învelișul bizar al trăirilor individuale *satori*, adâncimi sau dificultăți neliniștitoare, pe care Occidentul filosofic și religios a crezut până acum că trebuie să le ignore. Dacă ești filosof, atunci ai de-a face exclusiv cu acel intelect care, la rândul său, n-are nimic de-a face cu viața. Iar dacă ești „creștin", n-ai de-a face cu niciun fel de păgânisme. („Doamne, îți mulțumesc că nu sunt ca ăsta.") În interiorul acestor zone occidentale nu există *satori*. Acesta este o chestiune orientală. Să fie așa? Să nu existe la noi într-adevăr niciun fel de *satori*?

884 Dacă citim cu atenție textele Zen, atunci nu putem scăpa de impresia că în *satori* e vorba, în ciuda tuturor bizareriilor, de un *eveniment natural*, ba chiar de ceva atât de simplu[12], încât din cauza atâtor copaci nu se vede pădurea, iar dacă vrem să-l explicăm, spunem întotdeauna ceva care îl aruncă pe interlocutorul nostru în cea mai mare perplexitate. NUKARIYA spune de aceea, pe bună dreptate, că ar fi o încercare zadarnică aceea de a vrea să explicăm sau să analizăm conținutul Zen-ului, respectiv al iluminării. Oricum, acest autor cutează să afirme despre iluminare că închide în sine o „înțelegere a naturii Sinelui"[13] și că este o emancipare a conștiinței de o concepție înșelătoare asupra Sinelui.[14] Iluzia referitoare la natura Sinelui este confundarea Eului cu Sinele. NUKARIYA înțelege prin „Sine" pe Buddha universal, adică o totalitate a conștiinței vieții în general. El îl citează pe PAN SHAN, care spune: „Luna spiritului (*mind*) închide în lumina ei întreg universul", și adaugă: „Este viață cosmică

12 Un maestru spune: „Înainte ca cineva să studieze Zen, munții sunt pentru el munți, apele sunt ape. Dar pentru cel care ajunge să pătrundă în adevărul Zen-ului, prin învățătura dată de un maestru bun, munții nu mai sunt munți, iar apele nu mai sunt ape; dar mai târziu, când ajunge cu adevărat în locul liniștii <adică ajunge la *satori*>, munții sunt pentru el din nou munți și apele, ape." (SUZUKI, *loc. cit.*, p. 12.)

13 În *The Religion of the Samurai*, p. 123.

14 *Loc. cit.*, p. 124: „Iluminarea închide în sine o înțelegere a naturii Sinelui. Ea este o eliberare a spiritului (*mind*) de iluzia legată de Sine."

şi spirit cosmic (*spirit*) şi, totodată, viaţă individuală şi spirit (*spirit*) individual."[15]

Indiferent cum am defini Sinele, el este altceva decât Eul, iar în 885
măsura în care o înţelegere superioară a Eului duce la Sine, acesta este mai cuprinzător, căci include şi experienţa Eului şi deci îl depăşeşte. După cum Eul reprezintă o anumită experienţă a mea însumi, tot astfel Sinele este o experienţă a Eului meu, care însă nu este trăită sub forma unui Eu lărgit sau superior, ci sub forma unui Non-Eu.

Astfel de idei sunt curente şi la autorul teologiei germane: 886

„Indiferent în ce creatură urmează să se conştientizeze această desăvârşire, caracterul creatural, specia creaturală, cevaitatea [*Etwasheit*], sineitatea trebuie să se piardă şi să dispară."[16] „Că mi se întâmplă un lucru bun vine din iluzia că îmi aparţine sau că eu aş fi bun. Ceea ce este întotdeauna un semn de imperfecţiune şi de sminteală. Dacă adevărul ar fi conştient în mine, atunci aş fi conştient de faptul că acel lucru bun nu sunt eu, că el nu este al meu şi că nu vine din mine." „Deci aşa spune omul: Biet smintit ce sunt, credeam că am fost eu, aşadar este şi a fost cu adevărat Dumnezeu.[17]"

Cu asta s-au spus deja lucruri considerabile despre „conţinutul 887
iluminării". Procesul *satori* este interpretat şi formulat ca fiind o *străpungere* sub forma *Sinelui ne-ipseist* a unei conştiinţe limitate la forma Eului. Această interpretare corespunde esenţei Zen, dar şi misticii lui Meister Eckhart. În predică despre *beati pauperes spiritu*, Meister Eckhart spune:

„Când am ieşit din Dumnezeu, toate lucrurile au spus: «Există un *Dumnezeu*!» Aşadar asta nu mă poate face fericit, căci astfel mă recunosc ca fiind *creatură*. Dar în străpungere[18], unde vreau să fiu liber în voinţa lui Dumnezeu şi liber şi de această voinţă, şi de toate lucrările Sale, şi de Dumnezeu însuşi — acolo sunt mai presus de toate creaturile, şi nu sunt nici Dumnezeu, nici

15 *Loc. cit*., p. 132.
16 *Das Büchlein vom vollkommenen Leben*, ed. de Büttner, p. 4.
17 *Loc. cit*., p. 8.
18 O imagine asemănătoare se găseşte şi în Zen: un maestru a fost întrebat în ce constă budaitatea şi el răspunde: „Fundul unui ulcior e spart." (Suzuki, *Essays* I, p. 217). O altă parabolă e „Plesnirea sacului" (*loc. cit*. II, p. 100).

creatură, sunt mai mult, sunt ceea ce am fost și ceea ce voi fi acum și în veci! Și acolo mi se dă un brânci, încât mă ridică deasupra tuturor îngerilor. Prin acest brânci devin atât de bogat, încât *Dumnezeu* nu-mi poate fi de-ajuns în tot ce este El ca Dumnezeu și în toate lucrările sale dumnezeiești: căci în această străpungere eu devin părtaș la faptul că Dumnezeu și cu mine suntem *una.* Acolo sunt ceea ce am fost[19], acolo nu cresc și nu descresc, căci acolo sunt un temei neclintit care pune în mișcare toate lucrurile. Aici Dumnezeu nu mai găsește niciun lăcaș în om, căci aici, prin *sărăcia* lui, omul a dobândit iarăși ceea ce a fost dintotdeauna și ceea ce va rămâne de-a pururi.[20]"

888 Maestrul descrie desigur aici o trăire *satori*, o înlocuire a Eului cu Sinele, căruia îi revine de drept o „natură-Buddha", deci o universalitate divină. Deoarece, din motive științifice, nu mă încumet să fac prin aceasta afirmații metafizice, ci am în vedere o schimbare experimentabilă a conștiinței, tratez *satori* mai întâi ca pe o *problemă psihologică*. Pentru acela însă care nu împărtășește sau nu înțelege acest punct de vedere, „explicația" constă doar în simple vorbe din care nu rezultă un sens perceptibil. În acest caz nu suntem însă în stare să ridicăm o punte între aceste abstracții și relatarea de fapte, adică nu putem înțelege cum mirosul plăcut al unui laur înflorit[21] sau un nas pișcat[22] urmează să producă o schimbare de conștiință atât de considerabilă. Ar fi desigur foarte simplu să trimitem toate aceste anecdote în domeniul basmelor amuzante sau, dacă acceptăm faptele ca atare, cel puțin să ne eliberăm de ele, considerându-le autoamăgire. (Se folosește în acest caz expresia „autosugestie", această marfă învechită din arsenalul insuficiențelor spirituale!) O cercetare serioasă și responsabilă a acestui fenomen straniu nu poate trece neatent pe lângă

19 Cf. *loc. cit.*, pp. 220 și 241. Zen înseamnă a arunca o privire în natura originară a omului sau cunoașterea omului originar. Cf. și SUZUKI, *Die große Befreiung*, p. 144.

20 *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, ed. de BÜTTNER I, pp. 176 și urm. [În traducerea acestui dificil pasaj am utilizat și ediția în germana modernă a lui JOSEPH QUINT, Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, 1979, p. 308. — *N. t.*]

21 SUZUKI, *Die Große Befreiung*, p.130.

22 *Loc. cit.*, p. 125.

realitatea lui. Nu putem, firește, decide în chip definitiv dacă cineva este într-adevăr „iluminat" sau „salvat", sau dacă doar își imaginează că este. Aici ne lipsesc criteriile. Afară de asta știm suficient de bine că o durere imaginară este adesea mult mai penibilă decât una așa-zis adevărată, căci la ea se adaugă o suferință morală subtilă, venind din presimțirea tulbure a unei vinovății secrete. Nu este deci vorba de „realități" în acest înțeles, ci de realitatea sufletească, respectiv de faptul psihic al procesului denumit *satori*.

Orice fapt psihic este o imagine sau o imaginare, altminteri n-ar 889
putea exista nicio conștiință și nicio fenomenalitate a procesului. Și imaginarea este un proces psihic, motiv pentru care e irelevant dacă o iluminare e considerată „reală" sau „imaginară". Cel care are sau spune că are o iluminare crede în orice caz că este iluminat. Ceea ce cred alții despre asta nu are nicio importanță pentru experiența lui. Chiar dacă ar minți, minciuna lui ar fi o realitate sufletească. Într-adevăr, chiar dacă toate relatările religioase n-ar fi decât născociri conștiente și falsuri, tot s-ar putea scrie, în același spirit științific în care se prezintă psihopatologia ideilor obsesive, un studiu psihologic interesant despre astfel de minciuni. Faptul că există o mișcare religioasă la care au lucrat multe secole de-a rândul nenumărate minți inteligente este un motiv suficient pentru ca măcar să se încerce în mod serios să se aducă astfel de fenomene în zona înțelegerii științifice.

Am pus mai sus întrebarea dacă la noi în Occident există ceva 890
asemănător cu *satori*. Dacă facem abstracție de afirmațiile misticilor noștri occidentali, nu există, la o privire superficială, nimic care să se poate compara, fie și pe departe, cu *satori*. Posibilitatea existenței unor trepte în dezvoltarea conștiinței nu joacă niciun rol în gândirea noastră. Chiar și ideea că între conștiința existenței unui obiect și „conștiința conștiinței" unui obiect există o deosebire psihologică uriașă e vecină cu o argucie care aproape nu mai poate fi justificată. De aceea este și dificil a te decide să iei atât de mult în serios o astfel de problemă, încât să dai seamă de condițiile psihologice în care ea se pune. E semnificativ că asemenea chestiuni și altele asemănătoare nu izvorăsc, de regulă, dintr-o necesitate intelectuală, ci acolo unde există se înrădăcinează aproape întotdeauna într-o practică inițial religioasă.

În India yoga, iar în China budismul au oferit forța motrice necesară acestor încercări de a se smulge din legătura cu o anumită stare a conștiinței resimțită ca imperfectă. În ce privește mistica occidentală, textele ei sunt pline de indicații despre felul în care omul se poate despovăra și trebuie să se despovăreze de egoticitatea conștiinței și să se ridice prin cunoașterea ființei sale deasupra acesteia, ajungând la omul lăuntric (divin). RUYSBROECK utilizează pentru asta o imagine cunoscută și de filosofia indiană, anume copacul care are rădăcinile în sus, iar coroana în jos[23]: „Și el trebuie să se cațăre în copacul credinței, care crește de sus în jos, căci se înrădăcinează în dumnezeire."[24] La fel ca yoga vorbește și RUYSBROECK: „Omul trebuie să fie liber și fără imagini, eliberat de toate relațiile atașate de el și golit de toate creaturile."[25] „El trebuie să fie neatins de plăcere și suferință, de avantaj și pagubă, de urcare și cădere, de grija pentru alții, de mulțumire și spaimă, și nu trebuie să se atașeze de nicio creatură."[26] De aici ia naștere „unitatea" ființei, iar aceasta înseamnă „a fi întors spre înăuntru". A fi întors spre înăuntru înseamnă „că un om este orientat spre interior, spre propria lui inimă, astfel încât să poată înțelege și simți lucrarea lăuntrică și cuvintele lăuntrice ale lui Dumnezeu."[27] Această nouă stare a conștiinței apărută prin practică religioasă este caracterizată de faptul că lucrurile exterioare nu mai afectează o conștiință ipseistă — ceea ce duce la o încleștare reciprocă —, ci că o conștiință vidă se deschide unei alte influențe. Această „altă" influență nu mai este resimțită ca activitate proprie, ci ca influență a unui non-Eu, al cărui obiect este conștiința.[28] Este ca și cum caracterul subiectului s-ar

23 „Iată, aici e copacul bătrân, rădăcinile-i cresc în sus, iar ramurile-n jos… El se numește Brahman, și doar el se numește Nemuritorul." (*Katha-Upanișad*, II Adhyâya, 6 Vallî, 1 [în *Sacred Books of the East* XV, p. 21]).

24 JOHN OF RUYSBROECK, *The Adornment of the Spiritual Marriage*, p. 47. [Aceste citate n-au fost identificate.] Nu se poate desigur presupune că acest mistic flamand, născut la 1273, și-a luat această imagine din texte indiene.

25 *Loc. cit.*, p. 51.

26 *Loc. cit.*, p. 57.

27 *Loc. cit.*, p. 62.

28 „O, Doamne, instruiește-mă cu privire la învățătura ta care se sprijină pe natura în sine a spiritului (*self-nature of mind*). Instruiește-mă cu privire la învățătura non-Eului" etc. (Citat din *Lānkāvatārasūtra*. SUZUKI, *Essays* I, p. 78.)

fi supradeplasat sau ar fi fost preluat de alt subiect care s-ar fi substituit Eului.[29] E vorba de acea cunoscută experienţă religioasă formulată încă de Pavel.[30] Fără îndoială că astfel se descrie o nouă stare de conştiinţă separată de vechea stare de conştiinţă printr-un proces religios de transformare, intervenind în adânc.

S-ar putea obiecta la asta că nu *conştiinţa în sine* s-a schimbat, ci 891
conştiinţa a ceva, ca atunci când întoarcem fila unei cărţi şi parcurgem cu aceiaşi ochi o altă imagine. Mă tem că această concepţie nu e altceva decât o interpretare arbitrară, căci nu ţine seamă de fapte. Într-adevăr, în texte nu este descrisă o altă imagine sau un alt obiect, ci mai degrabă trăirea unui proces de transformare survenit adesea în urma unor convulsii din cele mai violente. Dispariţia unei imagini şi înlocuirea ei cu o alta este un proces curent care nu are niciodată însuşirile unei trăiri transformatoare. E vorba tocmai de faptul nu că se *vede altceva*, ci că se *vede diferit*. Este ca şi cum actul spaţial al vederii ar fi modificat de o nouă dimensiune. Când maestrul întreabă: „Auzi murmurul izvorului?“, el se referă evident la un cu totul altfel de „auzit“ decât cel obişnuit.[31] Conştiinţa este un fel de percepţie şi, precum aceasta, este supusă şi ea condiţiilor şi limitărilor. Putem fi, de pildă, conştienţi în anumite grade, în cercuri mai înguste sau mai largi, mai superficiale sau mai adânci. Aceste diferenţe de grad sunt însă adesea şi diferenţe de esenţă, depinzând în totalitate de dezvoltarea personalităţii, anume de constituţia subiectului cunoscător.

Intelectul nu se interesează de constituţia subiectului cunoscător 892
în măsura în care acesta gândeşte doar logic. El se ocupă esenţialmente de prelucrarea conţinuturilor conştiinţei şi, cumva în plus, de metodele de prelucrare. E nevoie de o pasiune filosofică spre a forţa încercarea de a învinge intelectul şi a răzbi până la cunoaşterea

29 Un maestru Zen spune: „Buddha nu e nimic altceva decât spirit (*mind*) sau mai degrabă acela care tinde să vadă acest spirit.“ (*Loc. cit.* II, p. 104.)

30 [*Galateeni* 2, 20: „şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine.“]

31 SUZUKI spune despre această schimbare: „Prima formă intuitivă e părăsită şi lumea dobândeşte un nou înţeles. Câţiva dintre ei (cei iluminaţi) explică faptul că au trăit în iluzie sau că ştiinţa lor dinainte a căzut în uitare; alţii mărturisesc că până în acel ceas n-au bănuit noua frumuseţe a «vântului răcoritor» sau a «giuvaerului strălucitor».“ (*Essays* I, p. 235.) Vezi şi SUZUKI, *Die große Befreiung*, pp. 123 şi urm.

cunoscătorului. O astfel de pasiune însă aproape nu se deosebeşte de mobilurile religioase şi iată de ce această problemă ţine în întregime de procesul religios de transformare, care nu se poate măsura cu intelectul. Filosofia antică slujeşte în bună parte procesului de transformare, ceea ce, într-o măsură tot mai mare, nu se mai poate spune despre filosofia mai nouă. SCHOPENHAUER este încă relativ antic. Dar *Zarathustra* lui NIETZSCHE nu mai este filosofie, ci un proces dramatic de transformare care a absorbit cu totul intelectul. Nu mai e vorba de gândire, ci în înţelesul cel mai înalt de gânditorul gândirii — şi anume pe fiecare pagină a cărţii: o personalitate nouă, un ins complet transformat urmează să apară în prim-plan, unul care a spart cojile vechiului şi nu doar a privit, ci a şi creat un nou firmament şi un nou pământ. Mai modest desigur decât Zarathustra, a exprimat această idee ANGELUS SILESIUS:

> O coajă-i trupul meu şi-un pui s-ascunde-n ea
> Şi de-al veciei duh clocit să fie vrea.[32]

893 *Satori* corespunde în domeniul creştin unei trăiri religioase a *transformării*. Deoarece însă există diferite trepte şi feluri ale unei astfel de trăiri, nu este inutil să desemnăm mai precis categoria care corespunde cel mai bine trăirii Zen. E vorba fără îndoială de acea trăire mistică ce se deosebeşte de altele asemănătoare prin faptul că pregătirea ei constă într-un „abandon de sine", într-o „golire de imagini" şi altele asemenea; asta spre deosebire de trăirile religioase care, precum exerciţiile lui IGNATIUS, se bazează pe exersarea şi reprezentarea imaginilor religioase. Aş vrea să subsumez acestei categorii şi transformarea prin credinţă şi rugăciune şi prin trăirea comunitară în interiorul protestantismului, căci aici un rol decisiv îl are o premisă foarte precisă, iar nu un „gol" sau un „a fi liber". Afirmaţia caracteristică aici „Dumnezeu este nimic" ar fi în principiu incompatibilă cu meditaţia asupra Patimii, cu credinţa şi aşteptarea comunitară.

894 Astfel, analogia dintre *satori* şi trăirea occidentală se limitează la acei câţiva mistici creştini ale căror afirmaţii ating sau depăşesc de

32 *Cherubinischer Wandersmann*.

dragul caracterului lor paradoxal limitele heterodoxiei. Această însuşire i-a atras lui Meister Eckhart sentinţa de condamnare din partea Bisericii. Dacă budismul ar fi o „Biserică“ în înţelesul nostru, mişcarea Zen ar fi pentru ea o povară insuportabilă. Motivul ar fi fără doar şi poate structurarea extrem de individuală a metodei, precum şi atitudinea iconoclastă a multor maeştri.[33] În măsura în care Zen este o mişcare, s-au cristalizat în decursul secolelor modele, ce-i drept colective, aşa cum se vede din scrierea lui Suzuki despre educaţia călugărilor budişti Zen[34], dar ele se referă în formă şi conţinut doar la lucruri exterioare. Abstracţie făcând de tipul de viaţă, s-ar zice că modul spiritual de educare sau de formare constă în metoda *kōan*-ului. Prin *kōan* se înţelege o întrebare, exprimare sau acţiune paradoxală a maestrului. Potrivit descrierii lui Suzuki s-ar părea că e vorba în principal de întrebări ale maeştrilor transmise sub formă de anecdote. Acestea sunt oferite de maestru învăţăcelului spre meditaţie. Un exemplu clasic este anecdota Wu sau Mu. Un călugăr îl întreabă odată pe maestru: „Are şi câinele o natură Buddha?“ La care maestrul răspunde: „Wu“. Prin acest „Wu“, cum observă Suzuki, se înţelege pur şi simplu Wu, pesemne ceea ce ar fi răspuns câinele însuşi la această întrebare.[35]

La prima vedere s-ar părea că prin deplasarea unei astfel de pro- 895
bleme, ca obiect de meditaţie, s-ar anticipa sau prejudicia rezultatul final şi astfel trăirea ar fi condiţionată în conţinutul ei, oarecum ca exerciţiile iezuite sau anumite exerciţii yoga al căror conţinut e condiţionat de temele date de învăţător. *Kōan*-urile sunt însă de o asemenea varietate şi de un asemenea plurisemantism şi, dincolo de

33 „*Satori* este trăirea individuală cea mai intimă.“ (Suzuki, *Essays* I, p. 247.) Un maestru îi spune învăţăcelului său: „De fapt n-am nimic să-ţi comunic, iar dacă totuşi aş încerca s-o fac, ţi-aş da prilejul mai târziu să râzi de mine. Afară de asta, ceea ce te pot învăţa îmi aparţine mie şi nu va deveni niciodată proprietatea ta.“ (*Loc. cit.*, I, p. 227.) Un călugăr i-a spus maestrului: „L-am căutat pe Buddha, dar nu ştiu cum să-mi continui cercetarea.“ „Este ca şi cum ai căuta boul pe care mergi călare.“ (*Loc. cit.*, II, p. 59.) Un maestru a spus: „Mintea care nu înţelege, aceea e Buddha. Nu există altceva.“ (*Loc. cit.*, II, p. 57.)

34 Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*.

35 Suzuki, *Essays* II, p. 74.

orice, au un asemenea inegalabil caracter paradoxal, încât nici măcar un cunoscător nu poate găsi soluţia potrivită care să intre în discuţie. Pe deasupra, descrierile trăirii finale sunt atât de obscure, încât în niciun caz nu se poate recunoaşte o legătură raţională fără cusur dintre *kōan* şi trăire. Deoarece nu e posibil să se demonstreze pe nicăieri o succesiune logică, e de presupus că metoda *kōan* nu înlănţuie pe nicăieri şi deloc libertatea fenomenului sufletesc şi de aceea rezultatul final nu reiese din altceva decât din *dispoziţia individuală* a iniţiatului. Distrugerea deplină a intelectului raţional spre care tinde educaţia creează o lipsă pe cât posibil totală de premise a conştiinţei. Premisa conştientă este astfel, ce-i drept, oportun exclusă, dar nu şi premisa inconştientă, anume dispoziţia psihologică existentă, dar necunoscută, care este orice altceva numai vid şi lipsă de premisă, nu. Ea este un factor natural dat, iar dacă răspunde — ceea ce trăirea *satori* face în mod evident — , atunci e vorba de un *răspuns al naturii* care a izbutit să-şi transporte direct în conştiinţă reacţia.[36] Ceea ce natura inconştientă a învăţăcelului îi opune ca răspuns învăţătorului sau *kōan*-ului este *satori*. Aceasta îmi pare a fi cel puţin concepţia care formulează mai mult sau mai puţin exact, corespunzător descrierilor, esenţa a ceea ce este *satori*. Această concepţie se sprijină pe faptul că maestrul Zen ţine adesea în mod special la „privirea spre propria natură“, la „omul originar“ şi la adâncimea fiinţei.[37]

896 Zen se deosebeşte de toate celelalte exerciţii filosofice şi religioase de meditaţie prin *lipsa lui principială de premise*. Buddha însuşi este

36 Suzuki (*loc. cit.* II, p. 46) spune textual: „... conştiinţa Zen trebuie să se dezvolte până la maturitate. Când s-a maturizat pe deplin, irumpe cu siguranţă sub *forma satori, care este o privire aruncată în inconştient*.“ [Subliniat de Jung.]

37 Maxima IV din Zen sună: A privi spre natura proprie şi a atinge budaitatea (*loc. cit.*, pp. 7, 204 şi urm.) Când un călugăr *hui-nêng* a cerut să i se dea învăţătură, maestrul i-a spus: „Arată-mi faţa ta primordială, de dinainte de a te fi născut“ (*loc. cit.*, I, p. 210). O carte Zen japoneză spune: „Dacă îl vrei pe Buddha, ar trebui să priveşti în propria ta natură, căci această natură este Buddha însuşi“ (*loc. cit.*, I, p. 219). O trăire *satori* i-l revelează unui maestru pe „omul primordial“ (*loc. cit.*, I, p. 241). Hui-nêng a spus: „Nu te gândi la bine, nu te gândi la rău, ci priveşte la ceea ce este în această clipă înfăţişarea ta primordială, pe care ai avut-o înainte de a te naşte“ (*loc. cit.*, p. 28).

adesea riguros respins, aproape disprețuit blasfemiator, cu toate că ar putea să fie premisa spirituală cea mai puternică — sau poate tocmai de aceea. Și el mai este încă imagine, motiv pentru care se cuvine respins. Nu trebuie să existe nimic decât tocmai existentul: adică omul cu întreaga lui premisă spirituală inconștientă, de care nu se poate lepăda tocmai din cauza nonconștienței ei. De aceea răspunsul care vine aparent din gol, care strălucește ridicându-se deodată din tenebrele cele mai adânci, este resimțit întotdeauna ca o iluminare miraculoasă ce fericește.

Lumea conștiinței este inevitabil o lume plină de limitări și ziduri 897
care barează drumuri. Ea este întotdeauna o unilateralitate necesară care izvorăște din esența conștiinței. Nicio conștiință nu poate adăposti mai mult decât un număr mic de reprezentări simultane. Toate celelalte trebuie să rămână în umbră și să se sustragă privirii. O sporire a conținuturilor simultane produce imediat o tulburare a conștiinței, chiar o confuzie ce merge până la dezorientare. Conștiința nu pretinde doar, ci este, potrivit esenței ei, limitare riguroasă la puținătate și de aceea la claritate. Datorăm o orientare generală numai faptului că, prin atenție, putem produce o succesiune rapidă de imagini. Atenția însă este un efort de care nu suntem permanent capabili. De aceea trebuie să ne descurcăm cu un minimum de reprezentări și de succesiuni de imagini simultane. Împrejurare în care se elimină permanent zone imense de reprezentări posibile și conștiința rămâne astfel mereu strâns legată de cercuri înguste. De aceea e de neimaginat ce s-ar întâmpla dacă o conștiință individuală ar izbuti să cuprindă dintr-o *singură* privire, simultan, un tablou al tuturor lucrurilor pe care și le-ar putea în genere reprezenta. Dacă omul a reușit deja din acea puțină claritate pe care și-o poate reprezenta simultan să înalțe edificiul lumii, ce perspectivă divină asupra întregului ar trebui să i se deschidă dacă ar putea să-și reprezinte simultan mult și deslușit? Această întrebare e valabilă doar pentru reprezentările noastre *posibile*. Dacă însă avem în vedere conținuturile inconștiente, adică pe cele încă incapabile sau care nu mai sunt capabile să fie conștientizate, și încercăm să ne reprezentăm o perspectivă totală, atunci până și cea mai cutezătoare fantezie eșuează. Inimaginabilul

în formă conștientă este, firește, o deplină imposibilitate, dar în formă inconștientă este o realitate în măsura în care tot ce e subliminal este întotdeauna o posibilitate existentă de reprezentare. Inconștientul este o totalitate invizibilă a tuturor factorilor psihici subliminali, o „perspectivă totală" de natură potențială. El formează dispoziția totală, din care conștiința ridică de fiecare dată doar piesele cele mai mici.

898 Dacă însă conștiința este golită pe cât posibil de conținuturi, atunci și acestea intră într-o stare (cel puțin trecătoare) de inconștiență. În Zen refularea se produce, de regulă, prin aceea că se sustrage din conținuturi energia conștiinței, care este transferată fie asupra reprezentării vidului, fie asupra *kōan*-ului. Deoarece acestea trebuie să fie stabile, se suprimă și succesiunea de imagini și astfel și energia care întreține mișcarea conștiinței. Cantitatea de energie economisită revine inconștientului și-i întărește acestuia încărcătura naturală până la o anumită cotă maximă. Astfel sporește disponibilitatea conținuturilor inconștiente de a irumpe în conștiință. Deoarece golirea și suspendarea conștiinței nu sunt lucruri simple, e nevoie de o exersare specială ca și de o durată indeterminată[38] spre a produce acea tensiune maximă care duce în cele din urmă la izbucnirea conținuturilor inconștiente în conștiință.

899 Conținuturile invadatoare nu sunt nicidecum oarecare. După cum arată experiența psihiatrică, în cazul bolnavilor mintal există relații speciale între conținuturile conștiinței și ideile delirante și delirurile care se instalează. Sunt aceleași relații ca cele care există între visele și conștiința trează a oamenilor normali. Legătura este un raport în esență *compensator*.[39] Conținuturile inconștientului aduc la suprafață ceea ce e necesar în vederea completării în sens larg, adică în vederea *totalității orientării conștiente*.[40] Dacă se reușește să se introducă

38 Bodhidharma, întemeietorul Zen-ului în China, spune: „Învățătura incomparabilă a lui Buddha poate fi înțeleasă doar după un lung și dur exercițiu, prin îndurarea a tot ce e mai greu de îndurat, prin exersarea a tot ce e mai greu de exersat. Oamenii cu mai puțină forță și înțelepciune nu o pot înțelege. Orice strădanie a unor astfel de oameni e sortită eșecului" (*loc. cit.* I, p. 176).

39 Mai probabil decât doar complementar.

40 Acest „a fi necesar" este o ipoteză de lucru. Putem avea, și avem, în această privință diferite păreri. Sunt, de pildă, „necesare" reprezentările religioase? Aici poate

rațional în conștiință piesele oferite sau impuse de inconștient, rezultă de aici o formă psihică de existență care corespunde mai bine totalității personalității individuale și de aceea ea și suspendă conflictul steril dintre personalitatea conștientă și cea inconștientă. Pe acest principiu se bazează psihoterapia modernă, în măsura în care s-a putut elibera de prejudecata istorică după care inconștientul adăpostește doar conținuturi infantile și inferioare din punct de vedere moral. Cert, există și un colț inferior, o cameră de vechituri a unor secrete impure, dar care nu sunt atât de inconștiente pe cât sunt de ascunse și doar pe jumătate uitate. Ceea ce însă are de-a face cu totalitatea inconștientului exact atât pe cât are un dinte cariat cu totalitatea personalității. Inconștientul este matricea tuturor enunțurilor metafizice, a tuturor mitologiilor, filosofiilor (în măsura în care nu sunt decât critice) și a tuturor formelor de viață bazate pe premise psihologice.

Orice irumpere a inconștientului este un răspuns la o anumită 900
stare a conștiinței și acest răspuns derivă din totalitatea posibilităților existente de reprezentare, adică din dispoziția integrală care, după cum s-a arătat mai sus, este o imagine simultană a existenței psihice *in potentia*. Risipirea în individual, unilateralitatea, caracterul fragmentar sunt proprii esenței conștiinței. Reacția venind din dispoziție are întotdeauna caracter total, căci corespunde unei naturi nedivizate de vreo conștiință discriminatoare.[41]De aici efectul ei copleșitor! Este răspunsul neașteptat, cuprinzător, pe deplin clar, care acționează ca iluminare și revelație cu atât mai mult cu cât conștiința s-a împotmolit într-o fundătură.[42]

decide doar desfășurarea vieții individuale, adică experiența legată de individ. Aici nu există criterii abstracte.

41 „Dacă spiritul (*mind*) discriminează, apare pluralitatea lucrurilor; dacă nu discriminează, atunci el vede adevărata natură a lucrurilor." (Citat din *Lānkāvatarāsūtra*, în SUZUKI, *Essays* I, p. 88.)

42 „HSÜAN-TSE a spus: „Spiritul vostru trebuie să fie ca spațiul și să nu se fixeze pe ideea de vid. Atunci adevărul se va desfășura nestânjenit și în plină forță. Orice mișcare a voinței voastre să vină dintr-o inimă neprihănită și atunci vă veți purta atât cu cel neștiutor, cât și cu cel înțelept la fel." (*Loc. cit*., I, p. 209.)

901 Dacă celui care practică sârguincios budismul Zen, după mulţi ani de exerciţii din cele mai dure şi obliterări din cele mai anevoioase ale intelectului raţional, natura însăşi îi dă un răspuns — singurul răspuns corect —, atunci se poate înţelege tot ceea ce se spune despre *satori*. După cum se poate lesne vedea, din marea majoritate a anecdotelor Zen reiese *caracterul natural* al răspunsului. Într-adevăr, se poate cumva înţelege cu nemaipomenită satisfacţie că învăţăcelul iluminat, aşa cum relatează o povestire, vrea să-i dea maestrului drept răsplată o pereche de palme.[43] Câtă înţelepciune se află în „wu"-ul maestrului care răspunde la întrebarea budaităţii câinelui! Trebuie să ţinem seamă de faptul că, pe de-o parte, există un mare număr de oameni care nu pot deosebi o glumă plină de spirit de o absurditate iar, pe de altă parte, că foarte mulţi sunt atât de convinşi de destoinicia lor, încât cred că în viaţă au dat doar de proşti.

902 Pe cât de mare este valoarea budismului Zen pentru înţelegerea procesului de transformare religioasă, pe atât de puţin verosimilă este aplicabilitatea sa în cazul omului occidental. Premisele spirituale necesare Zen-ului lipsesc în Occident. Cine la noi ar avea încredere necondiţionată într-un maestru superior şi în căile sale de neînţeles? Acest respect în faţa personalităţii umane superioare se întâlneşte doar în Orient. Cine s-ar putea lăuda cu credinţa în posibilitatea unei trăiri transformatoare peste măsură de paradoxale, şi anume în asemenea grad, încât să-şi jertfească mulţi ani din viaţă urmăririi trudnice a unui asemenea ţel? Cine ar îndrăzni, în fine, să-şi asume autoritatea unei transformări heterodoxe trăite? Exceptând cazul unui om mai puţin demn de încredere, unul care poate din motive patologice se laudă prea mult. Tocmai un astfel de ins n-are a se plânge la noi de lipsa de adepţi. Dacă însă „maestrul" dă o temă mai grea, care pretinde mai mult decât o repetare papagalicească, europeanul e cuprins de îndoială, căci tristă şi sumbră ca Hadesul i se pare cărarea abruptă a devenirii de sine.

903 Nu mă îndoiesc că trăirea *satori* apare şi în Occident, căci şi la noi sunt oameni care presimt ţelurile ultime şi nu evită niciun efort pentru

43 Cf. Suzuki, *Die große Befreiung*, p. 131.

a se apropia de ele. Dar ei trec sub tăcere ceea ce au aflat, nu doar din sfială, ci pentru că ştiu că orice încercare de transmitere e zadarnică. Căci nimic în cultura noastră nu vine în întâmpinarea acestei tendinţe, nici măcar Biserica, administratora bunurilor religioase. A se opune oricărei experienţe primordiale este chiar raţiunea ei de a fi, căci o astfel de experienţă nu poate fi decât heterodoxă. Singura mişcare în interiorul culturii noastre care are, sau ar trebui să aibă, înţelegere faţă de această tendinţă este psihoterapia. De aceea nu întâmplător tocmai un psihoterapeut scrie acest cuvânt introductiv.

De fapt psihoterapia este o relaţie dialectică între medic şi pacient. 904
Este o confruntare între două totalităţi sufleteşti, în care toate cunoştinţele nu sunt decât un instrument. Ţelul este transformarea, şi anume una nu predeterminată, ci mai degrabă o schimbare nedeterminată, al cărei unic criteriu este dispariţia egoticităţii. Niciun efort al medicului nu poate impune trăirea. Medicul poate cel mult să netezească drumul către atingerea unei atitudini care să opună o rezistenţă minimă la trăirea decisivă. Dacă în cazul procedurii noastre occidentale, cunoştinţelor le revine un rol însemnat, în mod corespunzător, în Zen importanţă are atmosfera spirituală tradiţională a budismului. Zen şi tehnica lui n-au putut să apară decât pe terenul culturii spirituale budiste care le este premisă. Un intelect raţionalist care nu a existat niciodată nu poate fi distrus. Niciun adept Zen nu apare din ignoranţă şi din incultură. De aceea şi la noi se întâmplă frecvent ca, înainte de a ne gândi să suspendăm egoticitatea sau raţionalismul, să producem prin terapie un Eu conştient şi un intelect conştient şi cultivat. Afară de asta nici psihoterapia nu are de-a face cu oameni care de dragul adevărului sunt gata la orice jertfă, precum călugării Zen, ci frecvent tocmai cu cei mai îndărătnici europeni. Sarcinile psihoterapiei sunt firește mult mai variate, iar diferitele faze ale procesului îndelungat sunt mult mai contradictorii decât în Zen.

Din aceste motive şi din multe altele nu este nici recomandabil, 905
nici în genere posibil un transfer direct al Zen-ului în condiţiile occidentale. Dar pe psihoterapeutul care se ocupă serios de problema ţelului terapiei sale nu-l poate lăsa indiferent rezultatul final spre care tinde o metodă orientală de „vindecare“ sufletească, adică de

construire a unei totalități. După cum se știe, în Orient această problemă a ocupat intens mai bine de două milenii spiritele cele mai cutezătoare și au fost dezvoltate în această privință metode și doctrine filosofice care au pus în umbră toate începuturile occidentale de același fel. Încercările noastre — cu puține excepții — au rămas împotmolite fie în magie (cultele misterelor, cărora le aparține și creștinismul), fie în intelectualism (filosofia de la Pitagora la Schopenhauer). Abia tragediile spirituale din *Faust* al lui Goethe și din *Zarathustra* lui Nietzsche marchează în emisfera noastră occidentală presimțirea irumperii unei trăiri a totalității.[44] Iar astăzi nu știm nici măcar ce înseamnă în ultimă instanță aceste produse, ale spiritului european, cele mai pline de viitor dintre toate, atât de încărcate sunt ele de materialitatea și claritatea spiritului nostru preformat de tiparul grecesc.[45] Deși intelectul nostru a dezvoltat până aproape de perfecțiune acea capacitate a păsării de pradă de a pândi de la mare înălțime cel mai mic șoricel, el este prins de gravitația pământului, iar acele *sangsâras* îl implică într-o lume de imagini aiuritoare atunci când nu mai caută prada, ci își întoarce ochiul spre interior pentru *a-l găsi pe cel care caută*. Într-adevăr, el intră în durerile unei nașteri demonice, pândite de spaime și de primejdii necunoscute și amenințate de reflectări amăgitoare și rătăciri labirintice. Pe cel îndrăzneț îl amenință cel mai teribil destin: *singurătatea* mută, abisală, în timpul pe care îl numește al său. Cine cunoaște mobilurile cele mai adânci ale „principalei ocupații", cum își denumea Goethe *Faust*-ul, sau înfiorările „trăirii lui Dionysos"? Trebuie citită *Cartea tibetană a morților*, *Bardo Thödol*, de la coadă la cap, așa cum am propus[46], spre a găsi o paralelă orientală la chinurile și catastrofele „căii de salvare" care duce în Occident spre totalitate. Despre asta e vorba și nu despre intenții bune, imitații iscusite sau chiar acrobație intelectuală. Acestea i se servesc, prin aluzii sau prin fragmente mai mici ori mai mari,

44 În această ordine de idei trebuie să amintesc de misticul englez William Blake. Cf. Prezentarea excelentă din Milton O. Percival, *William Blake's Circle of Destiny*.

45 Geniul grecesc semnifică irumperea conștiinței în materialitatea lumii, prin care acesteia din urmă i se răpește caracterul oniric primordial.

46 Evans-Wentz, *Das tibetanische Totenbuch* [cf. par. 844 și urm. ale acestei cărți].

psihoterapeutului care s-a eliberat de opinii doctrinare pripite sau prea mioape. Dacă este un sclav al cvasibiologicei sale profesiuni de credinţă, el va încerca mereu să reducă lucrurile privite la o banalitate cunoscută şi astfel să le aducă la un numitor raţional care îi este suficient doar aceluia căruia îi sunt suficiente iluziile. Cea mai nobilă dintre iluzii este aceea că cineva se poate mulţumi cu ceva. Ea se află în spatele tuturor lucrurilor insuportabile şi în faţa tuturor progreselor, iar a o birui e tot ce poate fi mai greu. Dacă pe lângă activitatea lui securabilă, psihoterapeutul mai are timp şi de reflecţie, i se poate întâmpla să fie obligat să-şi ghicească propriile iluzii, caz în care poate intui cât de găunoase şi searbede, cât de potrivnice vieţii sunt toate reducerile raţionaliste atunci când se lovesc de ceva viu care vrea să devină. Dacă îl urmează pe acesta, atunci întuieşte repede ce înseamnă a „deschide cu forţa acele porţi pe lângă care oricine se furişează“[47].

N-aş vrea în niciun caz să se înţeleagă că prin cele spuse aş reco- 906
manda sau aş da vreun sfat. Dacă însă se vorbeşte în Occident de Zen, consider că e de datoria mea să-i arăt europeanului unde se află la noi intrarea spre acea „foarte lungă cale“ ce duce la *satori* şi cu ce greutăţi e presărată acea cărare pe care la noi au păşit doar câţiva oameni mari — poate asemenea unor semne de foc pe înălţimi muntoase, luminând un viitor crepuscular. Ar fi o eroare nefastă a presupune că *satori* sau *samâdhi* ar fi de găsit undeva, sub acele înălţimi. Ca trăire a totalităţii, nimic nu poate fi mai modest şi mai puţin important decât tocmai totalitatea. Ce înseamnă asta psihologic se poate înţelege limpede din simpla reflecţie că anume conştiinţa este de fiecare dată doar o parte a sufletului şi de aceea nu e niciodată capabilă de totalitate sufletească: de suflet aparţine şi întinderea nedeterminată a *inconştientului*. Acesta însă nu se lasă captat nici prin formule iscusite, nici alungat de teze ştiinţifice; căci se ataşează de el ceva fatal, ba uneori chiar el este marele destin, aşa cum ne arată suficient de limpede atât *Faust*, cât şi *Zarathustra*. Atingerea totalităţii pretinde implicarea întregului. La această revendicare nu poate face nimeni rabat şi de aceea nu există nici condiţii mai modeste, nici substitut, nici

47 [*Faust* Partea I, scena 1 (*ed. cit.* vv. 710–711, *N. t.*)]

compromis. În măsura însă în care, în ciuda aprecierii celei mai înalte, atât *Faust*, cât și *Zarathustra* se află la limita inteligibilității europene, se poate aștepta cu nerăbdare din partea unui public cultivat, care tocmai a început să audă câte ceva despre lumea întunecată a sufletului, să-și facă oarecum o idee suficientă despre constituția spirituală a unui om care a nimerit în complicațiile *procesului de individuație*, așa cum am numit eu devenirea întru totalitate [*Ganzwerdung*]. Scoatem la lumină vocabularul patologiei și ne consolăm cu terminologia nevrozelor și a psihozelor sau șușotim despre „taina creatoare" — ce anume creează cel care întâmplător nu e poet? De dragul acestei neînțelegeri nu puțini au fost aceia care s-au văzut în ultima vreme îndemnați să-și spună, din proprie inițiativă, „artiști". Ca și cum „arta" n-ar avea nimic de-a face cu „putința". Dacă n-ai nimic de creat, te creezi poate pe tine însuți.

907 Zen arată cât de mult înseamnă pentru Orient devenirea întru totalitate. Ocupându-se de enigmele Zen-ului, europeanul lipsit de curaj își poate fortifica spatele sau pune ochelari miopiei sale sufletești, în așa fel încât din „gaura lui umedă în zid" să se bucure cel puțin de perspectiva deschisă spre o lume a experienței sufletești care până atunci a fost încețoșată. Rău nu se va termina, căci cu ajutorul ideii securabile de „autosugestie"[48] cei prea speriați vor fi eficient protejați de altă distrugere, precum și de orice semnificație. Pe cititorul atent și participativ aș vrea să-l avertizez să nu subaprecieze spiritualitatea Orientului și să presupună că în spatele Zen-ului se află ceva banal.[49] Încrederea în cuvinte, atât de zelos cultivată în Occident față de bunurile spirituale orientale, reprezintă în acest caz o primejdie lipsită de importanță, căci în Zen nu există din fericire cuvinte atât de ciudat ininteligibile ca în indiană. De asemenea, Zen nu se joacă cu tehnici complicate de *hatha-yoga*[50], care pe europeanul ce gândește

48 Cf. SUZUKI, *Die große Befreiung*, p. 132.

49 Zen „nu este un mod de a pierde vremea, ci este cea mai serioasă sarcină a vieții. Niciun cap gol nu se va încumeta vreodată să se apropie de ea." (SUZUKI, *Essays* I, p. 16; vezi și *Die große Befreiung*, p. 76.)

50 „Dacă stând cu picioarele încrucișate cauți budaitatea, o ucizi. Atâta timp cât nu te eliberezi de acest mod de a ședea, nu vei ajunge niciodată la adevăr", spune un maestru. (SUZUKI, *Essays* I, p. 222.)

fiziologic îl poate amăgi cu speranţa că în cele din urmă va putea totuşi să dobândească spiritul graţie poziţiei şezânde sau respiraţiei. În schimb Zen, ca toate lucrurile mai mari care vor *cu adevărat* să devină, pretinde inteligenţă şi forţă a voinţei.

XIV
DESPRE PSIHOLOGIA MEDITAŢIEI ORIENTALE[1]

908 În cartea sa *Kunstform und Yoga*[2], prietenul meu Heinrich Zimmer, decedat, din păcate, prea devreme, a pus în evidenţă corelaţiile adânci care există între yoga şi arhitectura hieratică a Indiei. Cine a văzut vreodată Borobudur-ul sau acele *stûpas* din Barhut şi Sânchi, dacă nu este deja instruit prin mii de alte impresii cu privire la viaţa indiană, se sustrage într-adevăr cu greu senzaţiei că aici este vorba de o atitudine spirituală şi de o reprezentare neobişnuită pentru un european. În nenumăratele faţete, de o bogăţiei debordantă, ale spiritualităţii indiene se reflectă o reprezentare lăuntrică a sufletului, care intelectului european, şcolit la tradiţia greacă, i se pare pentru început stranie şi inaccesibilă. Intelectul nostru contemplă lucrurile, „ochiul nostru bea" — spre a-l cita pe Gottfried Keller — „ce geana reţine din abundenţa de aur a lumii", iar noi conchidem asupra lăuntrului nostru pe baza impresiilor exterioare. Într-adevăr, noi derivăm chiar conţinuturile acestuia pornind de la lumea din afară, potrivit frazei: „Nimic nu există în intelect care să nu fi fost perceput mai înainte prin simţuri." Această frază nu pare să aibă valabilitate în India. Gândirea şi creaţia indiană apar doar în lumea

1 [Conferinţă ţinută la Zürich, Basel şi Berna, la „Schweizerische Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur", între martie şi mai 1943, şi publicată sub titlul de mai sus [„Zur Psychologie östlicher Meditation"] în *Mitteilungen* ale acestei Societăţi (St. Gallen, 1943) V, pp. 33–53; apoi în (Jung,) *Symbolik des Geistes* (Rascher, Zürich, 1948).]

2 *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*.

simţurilor, dar nu sunt derivate din ea. În ciuda senzualităţii adesea insistente a expresiei, ele sunt în esenţa lor intrinsecă nesenzuale, ca să nu spun *suprasenzuale*. Nu lumea simţurilor, trupul, culorile şi sunetele, nu pasiunea omenească sunt reînviate de forţa creativă a sufletului indian sub formă transfigurată sau cu patos realist, ci o infra- sau supralume de natură metafizică, din care o formă străină străpunge imaginea pământească ştiută a universului. Dacă urmărim cu atenţie reprezentările religioase extrem de impresionante ale dansatorilor *kathakali* din sudul Indiei, nu vom vedea *niciun singur* gest natural. Totul e bizar, sub- şi suprauman: ei nu merg ca oamenii, ci alunecă, nu gândesc cu mintea, ci cu mâinile. Până şi chipul omenesc dispare sub masca emailată cu măiestrie în albastru. Lumea pe care o cunoaştem nu oferă nici pe departe ceva care să se poată compara cu această grandoare grotescă. O astfel de priveliște ne transpune într-un vis ca fiind singurul loc în care ne-am întâlnit oarecum cu aşa ceva. Dar nu năluci nocturne ne întâmpină în *kathakali* sau în imaginile din temple, ci figuri tensionat dinamice, plăsmuite sistematic până la detaliu sau crescute organic. Nu sunt scheme şi copii ale unor realităţi unice, ci mai degrabă realităţi care *încă nu* au fost, realităţi virtuale care pot trece în fiece moment pragul fiinţei.

Cine se lasă cu tot sufletul în voia unor astfel de impresii va observa 909
că indianului aceste figuri nu i se par onirice, ci reale, după cum şi în noi ating, cu o vivacitate aproape înfricoşătoare, ceva pentru care însă nu avem cuvinte. Şi observăm totodată că, cu cât suntem mai profund emoţionaţi, cu atât lumea noastră senzorială devine vis şi că ne *trezim* într-o lume a zeilor de o nemijlocită realitate.

Ceea ce vede europeanul mai întâi în India este materialitatea 910
privită din afară. Dar aceasta nu este India aşa cum o vede indianul, nu este realitatea *lui*. Realitate este, aşa cum arată cuvântul german, ceea ce *acţionează*.* Chintesenţa a ceea ce acţionează este pentru noi legată de fenomenalitatea lumii, pentru indian, în schimb, de *suflet*. Pentru el lumea este aparenţă, iar realitatea lui se apropie de ceea ce noi am numi vis.

* În germană, subst. realitate (*Wirklichkeit*) derivă din vb. a acţiona, a face, a săvârşi (*wirken*). – *N. t.*

911 Această opoziție față de Occident se exprimă cel mai frecvent în practica religioasă. Noi vorbim de întărire și înălțare religioasă, Dumnezeu este stăpânul universului, noi avem o religie a iubirii aproapelui, în bisericile noastre care tind spre înălțime există un *altar ridicat*; India, în schimb, vorbește de *dhyâna*, de meditație și de cufundare în sine, divinitatea este în interiorul tuturor lucrurilor și mai ales în om, mișcarea este de la exterior spre interior; în vechile temple indiene altarul este scufundat până la trei metri sub pământ, iar ceea ce noi acoperim în mod foarte pudic este pentru indian simbol sacru. Noi credem în acțiune, indienii în ființa imobilă. Practica noastră religioasă constă în adorare, cinstire și preamărire; practica esențială a indianului, în schimb, este yoga, cufundarea într-o stare lipsită de conștiință, cum am zice noi, pe care însă el o celebrează ca pe cea mai înaltă formă de conștiință. Yoga este, pe de-o parte, expresia cea mai grăitoare a spiritului indian, pe de alta, instrumentul necontenit folosit pentru crearea tocmai a acestei atitudini mentale speciale.

912 Ce este yoga? Cuvântul „yoga" înseamnă în sanscrită *înjugare*, adică disciplinarea forțelor pulsionale ale sufletului, denumite în sanscrită *kleças*. Înjugarea urmărește stăpânirea acelor forțe care îl leagă pe om de lume. Acestea corespund, în formularea lui Augustin, noțiunilor de *superbia* și *concupiscentia*. Există felurite forme de yoga, care însă toate urmăresc același scop. Nu vreau să mă refer la toate, ci doar să amintesc că în afară de exerciții pur psihice, există și așa-numita *hatha-yoga*, care constă într-un fel de gimnastică, în principal în exerciții de respirație și în anumite posturi ale corpului. Mi-am propus în această conferință să descriu un text yoga care mijlocește o privire adâncă în procesele psihice ale yogăi. Este vorba de un text budist în chineză, mai puțin cunoscut, care e însă o traducere după un original sanscrit. El datează din anul 424 după Christos. Titlul său este *Amitâyur-dhyâna-sûtra*, adică: Tratat despre meditația *amitâbha*.[3] Sûtra atât de prețuită în Japonia aparține domeniului așa-numitului budism theist, care cuprinde învățătura despre Âdhibuddha sau Mahâbuddha, Buddha primordial, din care ies cei cinci *Dhyâni-buddha*

3 *Sacred Books of the East* XLIX, 2, pp. 161 și urm.

sau *Dhyâni-bodhisattva*. Unul din cei cinci este Amitâbha, „Buddha *soarelui în asfinţit* al infinitei lumini“, stăpânul din Sukhâvatî, ţara fericirii. El este protectorul erei noastre, după cum Çâkyamuni, adică Buddha istoric, este învăţătorul ei. În cultul lui Amitâbha are loc, în mod remarcabil, un fel de celebrare euharistică cu pâine sfinţită. El este reprezentat ţinând în mână vasul cu *hrana nemuritoare*, dătătoare de viaţă, sau cu *apa* sfântă.

Textul începe cu o povestire-cadru, al cărei conţinut nu interesează 913
aici. Un prinţ moştenitor umblă să-şi ucidă părinţii, iar regina, în suferinţa ei, îl cheamă pe Buddha în ajutor, rugându-l să-i trimită pe cei doi discipoli ai săi, Maudgalyâyana şi Ânanda. Buddha îi îndeplineşte dorinţa şi cei doi i se înfăţişează. Tot aşa, în faţa ochilor ei apare Çâkyamuni, Buddha însuşi. În viziune, el îi arată toate cele zece lumi, spre a o lăsa să aleagă în care dintre ele vrea să renască. Regina alege partea apuseană a împărăţiei lui Amitâbha. Buddha o învaţă yoga, care urmează s-o facă aptă a renaşte în împărăţia lui Amitâbha. După felurite îndrumări morale, îi împărtăşeşte următoarele:

„Tu şi celelalte fiinţe <anume cele care au aceeaşi intenţie> trebuie să aveţi 914
drept unic ţel acela de a percepe Împărăţia de Apus prin concentrarea gândului. Te întrebi desigur cum trebuie creată această percepţie. Am să te lămuresc. Toate fiinţele, dacă nu sunt oarbe din naştere, au un simţ al văzului şi toate văd soarele apunând. Trebuie să te aşezi în poziţia corectă, cu privirea îndreptată spre asfinţit, şi apoi să-ţi pregăteşti gândurile în vederea unei meditaţii concentrate asupra soarelui. Determină-ţi conştiinţa să se fixeze ferm pe soare în aşa fel încât, printr-o concentrare exclusivă pe el, să obţii o percepţie netulburată a lui. Priveşte într-acolo când soarele e pe punctul să apună şi arată ca o tobă spânzurată. După ce ai văzut astfel soarele, reţine şi fixează clar imaginea lui, indiferent dacă ochii tăi sunt deschişi sau închişi. Aceasta e percepţia soarelui şi prima meditaţie.“

După cum am văzut deja, soarele în asfinţit este o alegorie a 915
nemuririi dăruite de Amitâbha. Textul continuă:

„Apoi trebuie să-ţi creezi percepţia apei. Priveşte apa limpede şi curată şi menţine clar această imagine în faţa ochilor. Nu-ţi lăsa gândurile să se risipească sau să se piardă.“

916 După cum am amintit, Amitâbha este și dătătorul de apă a nemuririi.

917 „După ce ai privit apa astfel, trebuie să creezi percepția gheții. Tot așa cum o vezi pe aceasta luminoasă și transparentă, ar trebui să imaginezi și apariția unui lapis lazuli. După ce ai făcut asta, ai să vezi solul ca și cum ar fi din lapis lazuli, străveziu și luminos, pe dinăuntru și pe din afară. Sub acest sol de lapis lazuli, ai să vezi flamura de aur cu cele șapte nestemate, diamante și altele <pietre peţioase> care îl susțin. Flamura se întinde spre toate cele opt puncte cardinale și astfel sunt acoperite perfect cele opt colțuri ale temeliei. Fiecare parte a celor opt direcții constă dintr-o sută de nestemate, și fiecare nestemată are o mie de raze, și fiecare rază are optzeci și patru de mii de raze care, reflectate pe solul de lapis lazuli, par mii de milioane de sori și e dificil a-i vedea pe aceștia separați unii de ceilalți. Peste suprafața solului de lapis lazuli se întind funii de aur, legate încrucișat, iar compartimentele sunt făcute din șnururi de câte șapte nestemate, și fiecare parte se vede clar și deslușit. După ce ți-ai format această percepție, trebuie să meditezi la părțile ei componente, una după alta. Și fă imaginile pe cât mai clar cu putință, așa încât să nu se destrame și să nu se piardă niciodată, indiferent dacă ții ochii deschiși sau închiși. Cu excepția timpului în care dormi, această imagine ar trebui s-o ai permanent în fața ochiului tău interior. Despre cineva care a atins această stare a percepției se spune că a întrevăzut țara fericirii supreme (*Sukhâvatî*). Dar cine a atins starea de *samâdhi*, acela e capabil să vadă țara limpede și deslușit. O astfel de stare nu poate fi pe de-a-ntregul explicată. Aceasta este percepția țării și aceasta este cea de a treia meditație.“

918 *Samâdhi* este „intrare în“, adică o stare în care toate raporturile lumii sunt absorbite în interior. *Samâdhi* este cea de a *opta* parte a *cărării înnoptite*.

919 După care urmează meditația despre copacii de nestemate ai țării Amitâbha și apoi meditația despre apă.

„În Țara fericirii supreme există apă în opt lacuri. Apa din fiecare lac constă din șapte nestemate care sunt moi și elastice. Izvorul vine de la Regele nestematelor <Cintâmani «Perla dorinței»> ... În mijlocul fiecărui lac sunt șaizeci de milioane de flori de lotus, constând fiecare din șapte nestemate. Toate florile sunt perfect rotunde și la fel de mari. Apa care curge printre flori

produce sunete melodioase şi plăcute ce exprimă toate virtuţile desăvârşite precum Suferinţa, Ne-fiinţa, Efemeritatea şi Non-sinele. Ele exprimă şi lauda semnelor desăvârşirii şi a semnelor mai puţine la număr ale excelenţei tuturor Buddhaşilor. Din Regele nestematelor <Cintâmani> izvorăsc raze aurii de cea mai mare frumuseţe. Strălucirea lor se preface în păsări care au culorile a o sută de nestemate. Ele scot sunete armonioase, dulci şi încântătoare, slăvind amintirea lui Buddha, ca şi amintirea legii şi amintirea Bisericii. Aceasta e percepţia apei celor opt calităţi şi aceasta este cea de-a cincea meditaţie."

Despre meditaţia lui Amitâbha însuşi, Buddha o instruieşte pe 920
regină după cum urmează: „Creează percepţia unei flori de lotus pe patul a şapte nestemate." Floarea are optzeci şi patru de mii de petale, fiecare frunză optzeci şi patru de mii de nervuri şi fiecare nervură optzeci şi patru de mii de raze, „dintre care fiecare poate fi văzută clar."

„După care ar trebui să-l percepi pe Buddha însuşi. Întrebi cum? Fiecare 921
Buddha Tathâgata <Desăvârşitul> este unul al cărui trup de abur este principiu al naturii (*Dharma-dhâtu-kâya*, *dhâtu* = element), în aşa fel încât poate pătrunde în conştiinţa tuturor fiinţelor. De aceea dacă l-ai perceput pe Buddha, conştiinţa ta posedă într-adevăr cele treizeci şi două de semne ale desăvârşirii şi cele optzeci de semne mai mici ale excelenţei pe care tu le percepi la Buddha. În cele din urmă, conştiinţa ta este aceea care devine Buddha, sau mai bine spus, conştiinţa ta este într-adevăr Buddha. Oceanul cunoştinţei adevărate şi universale a tuturor Buddhaşilor îşi are izvorul în propria noastră conştiinţă şi gândire. De aceea ar trebui să-ţi îndrepţi gândurile cu o atenţie nedivizată spre o meditaţie riguroasă asupra acelui Buddha Tathâgata, *arhat*-ul, sfântul şi iluminatul desăvârşit. Dacă creezi percepţia acestui Buddha, ar trebui să percepi mai întâi imaginea acestui Buddha, indiferent dacă ochii tăi sunt deschişi sau închişi. Priveşte-l ca pe un idol din aur de Jâmbûnada[4] <seva copacului Jambu>, stând pe o floare.

Odată ce ai văzut figura şezândă, ochiul tău spiritual devine limpede şi eşti în stare să vezi clar şi desluşit frumuseţea acelei ţări a lui Buddha. Văzând aceste lucruri, fă în aşa fel ca ele să-ţi apară clar şi ferm, atât de desluşit ca palmele tale."

4 Jambunadî = fluviul din seva fructului de jambu, care curge de jurul împrejurul muntelui Meru şi se reîntoarce la copac.

„Dacă treci prin această trăire, ai să-i vezi deodată pe toți Buddhașii celor zece lumi. Se spune despre cei care au exersat această meditație că au contemplat trupurile tuturor Buddhașilor. Deoarece au meditat la trupul lui Buddha, vor percepe și spiritul lui Buddha. Este marea Milă, cum e numit spiritul lui Buddha. Prin Mila lui atotcuprinzătoare el primește toate ființele. Cei care au exersat această meditație vor renaște, după moarte, în prezența Buddhașilor la altă viață și vor atinge un spirit de renunțare cu care vor întâmpina toate consecințele ce se vor produce după asta. De aceea ar trebui ca cei care sunt înțelepți să-și adune gândurile în vederea unei meditații riguroase asupra acestui Buddha Amitâyus."

922 Despre cei care practică această meditație se spune că nu mai trăiesc într-o stare embrionară, ci au acces liber la țările minunate și excelente ale Budhașilor.

923 „Dacă ai ajuns la această percepție, trebuie să-ți faci o imagine despre tine însuți, cum te naști în lumea fericirii supreme, în regiunea de Apus, și cum stai acolo cu picioarele încrucișate pe o floare de lotus. Atunci imaginează-ți că această floare te închide în ea și că apoi se deschide din nou. Când floarea se deschide din nou, trupul tău e împresurat de cinci sute de raze colorate. Ochii tăi se vor deschide, așa încât îi vei vedea pe toți Buddhașii și Bodhisattvașii umplând tot cerul. Ai să auzi zgomotul apei și al copacilor, cântecul păsărilor și glasul mulțimii de Buddhași."

924 După care Buddha li se adresează lui Ânanda și Vaidehî [regina]:

„Cei care doresc să se nască din nou cu ajutorul gândurilor lor în Țara de Apus trebuie mai întâi să mediteze la o imagine a lui Buddha, înaltă de șaisprezece coți, stând pe un lotus în apa lacului. După cum s-a spus mai înainte, trupul real și măsura lui sunt nesfârșite și de neînțeles pentru mintea obișnuită. Dar prin acțiunea vechii rugăciuni a acestui Tathâgata toți cei care se gândesc la el și-și amintesc de el își vor atinge în mod sigur ținta."

925 Textul continuă:

„Când Buddha și-a încheiat această cuvântare, Vaidehî, regina, împreună cu cele cinci sute de însoțitoare ale ei, călăuzită de cuvintele lui Buddha, a putut să vadă priveliștea, întinsă până departe, a Lumii fericirii și a putut,

de asemenea, să vadă trupul lui Buddha şi trupurile celor doi Bodhisattvaşi. Spiritul ei era plin de bucurie, iar ea a slăvit toate acestea, zicând: «Niciodată n-am văzut o asemenea minunăţie.» De îndată a fost pe deplin iluminată şi a atins spiritul renunţării, pregătită fiind de-acum să sufere toate consecinţele, indiferent care ar fi ele. Cele cinci sute de însoţitoare ale ei s-au bucurat şi ele la gândul că acum au ajuns la suprema cunoaştere desăvârşită şi au dorit să renască în acea ţară a lui Buddha. Cel cinstit de întreaga lume a spus mai întâi că toate se vor naşte din nou în acea ţară şi că vor fi în stare să atingă *samâdhi* <liniştea supranaturală> prezenţei a numeroşi Buddhaşi."

Într-un excurs despre soarta neiluminatului, Buddha spune urmă- 926
toarele, rezumând practica yoga:

„Dar dacă este chinuit de dureri, nu va găsi timp să se gândească la Buddha. Un prieten bun îi va spune atunci: Chiar dacă nu poţi exersa amintirea lui Buddha, poţi măcar să rosteşti numele: «Buddha Amitâyus». Să facă acest lucru într-o stare de spirit pură şi cu o voce constantă. Să se gândească necontenit la Buddha, ducându-şi gândul de zece ori până la capăt şi repetând: «Namo (A) mitâyushe Buddhâya» <Cinstire lui Buddha Amitâyus>. Mulţumită meritului rostirii numelui lui Buddha, el îşi va spăla, cu fiecare repetare, păcatele, care altminteri l-ar implica în naşteri şi morţi de-a lungul a optzeci de milioane de *kalpas*. Când va muri va vedea în faţa ochilor un lotus de aur, asemenea discului solar, şi într-o clipă va renaşte în *Sukhâvatî*, Lumea fericirii supreme."

Acestea sunt conţinuturile esenţiale ale practicii yoga care ne inte- 927
resează în cazul de faţă. Textul se împarte în şaisprezece meditaţii, dintre care aici n-am scos în evidenţă decât fragmente. Ele sunt suficiente spre a ne face o idee despre cum e descrisă meditaţia care se ridică până la *samâdhi*, treapta cea mai de sus a încântării şi iluminării.

Practica începe cu concentrarea pe soarele care apune. În lati- 928
tudinile sudice intensitatea luminii soarelui la asfinţit continuă să fie atât de puternică, încât a privi într-acolo câteva clipe e suficient pentru a realiza o reproducere intensă a imaginii. Soarele se mai vede încă o bucată de vreme, chiar cu ochii închişi. După cum se ştie, una din metodele hipnotice constă în fixarea unui obiect strălucitor, de pildă un diamant sau un cristal. Se poate presupune că fixarea soarelui

produce un efect hipnotic similar. Fără îndoială nu trebuie să fie un efect somnolent, căci de fixare se leagă și o „meditație" asupra soarelui. Meditația este o reflecție asupra soarelui, un mod de a clarifica pentru sine și a realiza soarele în forma, însușirile și importanța lui. Deoarece rotundul joacă un rol important și în fragmentele care urmează, se poate presupune că discul solar rotund va sluji de model formațiilor rotunde ale fanteziei din pasajele următoare. Tot așa, datorită luminii sale intense, el pregătește viziunile strălucitoare care urmează. În acest fel, cum spune textul, trebuie să se „creeze percepția".

929 Următoarea meditație, aceea asupra apei, nu se mai sprijină pe nicio impresie senzorială, ci creează, doar prin imaginație activă, tabloul unei suprafețe lucioase de apă. Acum trebuie să se reprezinte transformarea apei în „gheață luminoasă și transparentă". Prin acest procedeu lumina imaterială a imaginii solare se preface în materia apei, iar aceasta finalmente în materialitatea solidă a gheții. Evident, se urmărește astfel o concretizare și substanțializare a viziunii și astfel apare o materialitate a creației fantasmatice care ia locul naturii fizice a acestei lumi cunoscute nouă. Este creată o *nouă realitate*, într-o oarecare măsură din substanță sufletească. Gheața care are firește o culoare albăstrie se transformă în lapis lazuli-ul albastru, într-o structură solidă de piatră care, la rândul ei, se transformă într-un „sol" „luminos și transparent". Cu acest „sol" este creată o temelie stabilă, ca să spun așa, absolut reală. Solul albastru, transparent este ca un lac de sticlă prin ale cărui straturi străvezii privirea pătrunde până în adânc.

930 Din acest adânc luminează acum așa-numita „flamură de aur". E de observat aici că în genere cuvântul sanscrit pentru flamură, *dhvaja*, are sensul de „semn", de „simbol". S-ar putea de aceea vorbi tot atât de bine de apariția unui simbol. E limpede aici că simbolul întinzându-se „în toate cele șapte direcții ale busolei", temelia reprezintă un sistem cu opt raze. Cum spune textul, prin flamură „sunt acoperite pe deplin cele opt colțuri ale temeliei". Sistemul luminează ca „o mie de milioane de sori". Reproducerea mentală a imaginii strălucitoare a soarelui a câștigat semnificativ în energie luminoasă și s-a intensificat, atingând o forță de iluminare uriașă. Reprezentarea

caracteristică a „funiilor de aur“ care se întind ca o plasă deasupra sistemului vrea probabil să însemne că acesta din urmă este atât de strâns legat şi astfel atât de fixat, încât nu se mai poate dezmembra. Din păcate, textul nu ne spune nimic despre posibilitatea unui eşec al metodei şi despre fenomene de destrămare care se pot ivi ca urmare a unei erori. Astfel de tulburări ale unui proces imaginativ nu sunt însă pentru cunoscător ceva neaşteptat; dimpotrivă, ele constituie apariţii regulate. Nu e de aceea de mirare că în viziunea yogăi este prevăzut un fel de fixare interioară a imaginii prin funia de aur.

Cu toate că textul nu aminteşte explicit, sistemul octoidal de raze 931
este deja ţara lui Amitâbha. Acolo cresc copaci minunaţi, aşa cum se cuvine pentru un paradis cum este ea. În ţara lui Amitâbha o importanţă specială revine apei. Ea apare, corespunzător octogonului, sub forma celor opt lacuri. Izvorul acestei ape este o nestemată centrală, *cintâmani*, perla dorinţei, un simbol al „lucrurilor preţioase greu accesibile“[5] şi al valorii supreme. În arta chineză este acea formaţie selenară care apare adesea alături de un dragon.[6] „Sunetele“ minunate ale apei constau din două perechi de contrarii care exprimă adevărurile dogmatice fundamentale ale budismului, „Suferinţa şi Ne-fiinţa, Efemeritatea şi Non-sinele“, ceea ce vrea să spună că orice existenţă este plină de suferinţă şi că orice ipseitate e pieritoare. Din aceste erori eliberează Ne-fiinţa şi Fiinţa-Non-Eului. Apa sunătoare este deci cumva învăţătura în genere a lui Budha, o apă a înţelepciunii, salvatoare, o „aqua doctrinae“, spre a folosi o expresie a lui Origene. Izvorul acestei ape, perla fără pereche, este Tathâgata, Buddha însuşi. De aceea urmează reconstrucţia imaginativă a imaginii lui Buddha şi în cursul acestui demers apare cunoaşterea după care Buddha nu este altceva decât psihicul activ în meditaţie al yoghinului, este însuşi cel care meditează. Nu numai că din „propria noastră conştiinţă şi gândire“ apare figura lui Buddha, dar chiar sufletul care produce aceste reprezentări este *Buddha însuşi*.

5 Cf.[Jung,] *Wandlungen und Symbole der Libido*, [reeditare: *Symbole der Wandlung* (GW V, par. 248)] şi în alte locuri.

6 [Cf. Jung, *Psychologie und Alchemie* (GW XII), fig. 61.]

932 Făptura lui Buddha stă în lotusul rotund, în centrul țării octogonale a lui Amitâbha. Buddha este caracterizat de marea Milă cu care „primește toate ființele", deci și pe cel care meditează. Acesta se cunoaște pe sine ca fiind singura ființare, conștiința supremă, care e tocmai Budha. Iar pentru a atinge această țintă el a trebuit să parcurgă întregul drum anevoios al practicii reconstrucției mentale ca să se elibereze de conștiința Eului, răspunzătoare de iluzia chinuitoare a lumii, și să ajungă la celălalt pol sufletesc în care lumea ca iluzie este suspendată.

933 Textul nostru nu este o simplă piesă literară muzeală, căci el trăiește sub această formă și sub multe altele în sufletul indianului, pătrunzând în viața și gândirea lui, până în cele mai mici detalii, care îi par europeanului atât de stranii. Nu budismul este acela care formează și educă acest suflet, ci yoga. Budismul însuși provine din spiritul yogăi, care e mai vechi și mai universal decât reforma istorică a lui Buddha. Cu acest spirit trebuie să se împrietenească de bine de rău cel care aspiră să înțeleagă din interior arta, filosofia și etica indiană. Comprehensiunea noastră obișnuită care pornește din exterior eșuează aici, căci este iremediabil inadecvată esenței spiritualității indiene. Și în mod special vreau să avertizez asupra încercărilor atât de frecvente de a imita practicile orientale și de a empatiza cu ele. De aici nu rezultă decât o decerebrare deosebit de artificială a intelectului nostru occidental. Într-adevăr, aceluia care ar izbuti să renunțe în orice privință la Europa și să nu fie realmente altceva decât un yoghin cu toate consecințele etice și practice rezultând de aici, să se retragă pe o piele de gazelă, sub un copac banyan, stând în poziție de lotus și încheindu-și zilele într-o ne-ființă fără nume, aceluia ar trebui să-i recunosc calitatea de a fi înțeles yoga în sens indian. Cine nu poate să facă așa ceva nici să nu dea de înțeles că pricepe yoga. El nu poate și nu trebuie să renunțe la intelectul lui occidental, ci dimpotrivă să se străduiască onest ca prin el, fără imitație și falsă empatie, să înțeleagă din yoga atât cât este posibil rațiunii noastre. Deoarece tainele yogăi înseamnă pentru indian mai mult decât înseamnă pentru noi misterele credinței creștine, iar noi totuși i-am interzice oricărui ins exotic să ne ridiculizeze *mysterium fidei*, nici noi

nu avem dreptul să subestimăm straniile reprezentări şi practici indiene şi să le considerăm erori absurde. Astfel ne-am bloca accesul către o înţelegere adecvată sensului. Fără îndoială că în această privinţă noi am ajuns în Europa deja atât de departe, încât conţinuturile spirituale ale dogmei creştine ne-au pierit, îngrijorător de mult, într-o ceaţă raţionalistă, clarificatoare, şi e foarte uşor să subevaluăm ceea ce nu cunoaştem şi nu înţelegem.

În genere, dacă vrem să înţelegem, lucrul acesta nu se poate face 934
decât în mod european. Putem, ce-i drept, înţelege multe cu inima, dar raţiunii îi vine adesea greu s-o urmeze pe aceasta, teoretizând şi dând expresie cuvenită lucrului înţeles. Există, ce-i drept, o înţelegere cu mintea, şi în special cu intelectul ştiinţific, în care uneori inima este dezavantajată. Trebuie de aceea să le lăsăm când pe una, când pe cealaltă în seama colaborării binevoitoare a publicului. Să încercăm deci mai întâi să găsim sau să construim cu mintea acea punte ascunsă care urmează să ducă de la yoga la înţelegerea europeană.

În acest scop trebuie să ne reprezentăm seria simbolurilor deja 935
discutate, dar de astă dată ţinând seamă de *conţinutul lor de idei*. Soarele, cu care începe seria, este sursă de căldură şi lumină şi, negreşit, centrul lumii noastre vizibile. Ca dătător de viaţă, soarele este întotdeauna şi pretutindeni fie divinitatea însăşi, fie o imagine a ei. Chiar şi în lumea de reprezentări creştine, el este o alegorie îndrăgită a lui Christos. O a doua sursă de viaţă, şi anume în ţările sudice, este apa care, după cum se ştie, joacă un rol important şi în alegorismul creştin, de pildă sub forma celor patru râuri din rai şi a izvorului care ţâşneşte pe o latură a muntelui templului. El a fost comparat cu rana din coasta lui Christos. În această ordine de idei amintesc de convorbirea lui Christos cu femeia samariteană la fântână (*Ioan*, 4, 5 şi urm.) şi de râurile de apă vie ţâşnite din trupul lui Christos (*Ioan* 7, 38). O meditaţie despre soare şi apă va evoca negreşit asemenea corelaţii de sens sau altele asemănătoare, prin care cel care meditează este condus treptat din prim-planul fenomenului vizibil spre fundal, adică spre *sensul spiritual din spate* al obiectelor meditaţiei. El este astfel transpus în sfera psihică, în care soarele şi apa sunt despuiate de obiectualitatea lor fizică, devenind simboluri ale conţinuturilor

sufletești, și anume imagini ale sursei vitale a propriului suflet. Conștiința noastră nu se creează singură, ci izvorăște din adâncimi necunoscute. Se trezește treptat în copil și se trezește în fiece dimineață din adâncul stării inconștiente a somnului. Este ca un copil care e născut zilnic din temeiul matern primordial al inconștientului. Într-adevăr, o cercetare atentă a procesului conștiinței duce la concluzia că aceasta nu doar e influențată de inconștient, dar și izvorăște necontenit din el sub forma a numeroase idei spontane. Meditația asupra semnificației soarelui și a apei este de aceea ca o coborâre spre izvorul sufletesc, spre inconștientul însuși.

936 Aici există neîndoielnic o deosebire între spiritul răsăritean și cel apusean. Este aceeași deosebire pe care am întâlnit-o deja între altarul ridicat și altarul scufundat. Occidentul caută necontenit înălțare, Orientul, în schimb, scufundare sau adâncire. Realitatea exterioară, cu simțul materialității și gravitației ei, pare să-l impresioneze mult mai puternic și mai pătrunzător pe european decât pe indian. De aceea primul încearcă să se înalțe deasupra lumii, în vreme ce ultimul se reîntoace bucuros în adâncurile materne ale naturii.

937 După cum contemplarea creștină, de pildă în *Exercitia spiritualia* ale lui Ignațiu de Loyola, tinde cu toate simțurile să sesizeze cât se poate de concret figura sacră, tot așa și yoghinul solidifică apa pe care o privește, prefăcând-o mai întâi în gheață, apoi în lapis lazuli și creând astfel „solul" tare, cum îl numește el. El creează pentru viziunea sa un corp solid. Astfel conferă lăuntrului său, respectiv formelor lumii sale sufletești, o realitate concretă care ia locul lumii exterioare. La început el nu vede decât o suprafață albastră, lucioasă, cam ca aceea a unui lac sau a unei mări care, și în visele noastre, este un simbol îndrăgit al inconștientului. Căci suprafața lucioasă ascunde adâncuri necunoscute, întunecate și tainice.

938 După cum spune textul, piatra albastră e *străvezie*, ceea ce înseamnă că privirea celui care meditează poate să pătrundă în adâncimile tainelor sufletești. Acolo vede ceea ce înainte nu putuse fi văzut, adică ceea ce era inconștient. După cum soarele și apa sunt izvoarele vieții, tot așa, ca simboluri, ele exprimă taina esențială a vieții inconștientului: în flamură, adică în simbolul zărit de yoghin prin

solul de lapis lazuli, el contemplă cumva o formă a izvorului mai înainte invizibil şi aparent inform al conştiinţei. Prin *dhyâna*, adică prin scufundarea şi adâncirea contemplaţiei, inconştientul a prins, după cât se pare, formă. Este ca şi cum lumina conştiinţei care ar fi încetat să mai lumineze obiectele lumii exterioare a simţurilor ar ilumina acum întunericul inconştientului. Dacă lumea simţurilor şi gândurile legate de ea pier complet, inconştientul apare mai desluşit.

Aici textul oriental sare peste un fenomen psihic care pentru 939
european e o sursă de nesfârşite dificultăţi. Dacă europeanul încearcă să exileze reprezentările lumii din afară şi să-şi golească spiritul de toate lucrurile exterioare, el ajunge mai întâi pradă fantasmelor lui subiective, care nu au nimic de-a face cu conţinuturile textului nostru. Fantasmele n-au renume bun, sunt ieftine şi lipsite de valoare, motiv pentru care sunt repudiate ca inutile şi lipsite de sens. Ele sunt *kleças*, acele forţe pulsionale haotice pe care yoga urmăreşte tocmai să le subjuge. Acelaşi scop îl urmăresc şi *Exercitia spiritualia*, şi anume ambele metode încearcă să obţină rezultatul dorit prin faptul că înfăţişează celui care meditează obiectul contemplaţiei, arătându-i acea imagine pe care să se concentreze tocmai spre a elimina aşa-numitele fantasme lipsite de valoare. Ambele metode, atât cea orientală, cât şi cea occidentală, încearcă să ajungă pe cale directă la ţel. Eu nu pun sub semn de întrebare posibilităţile de succes acolo unde practica meditaţiei se desfăşoară într-un cadru ecleziastic important. În afara acestuia însă lucrurile nu merg, de regulă, sau se obţin rezultate deplorabile. Prin luminarea inconştientului se ajunge mai întâi în sfera inconştientului haotic personal, în care se află toate lucrurile pe care preferăm să le uităm şi pe care eventual nu ni le mărturisim nici nouă înşine, nici altora şi pe care n-am vrea să le ştim adevărate. Credem de aceea că scăpăm uşor dacă, pe cât posibil, nu privim în acel ungher întunecat. Negreşit însă, cine procedează astfel nu va trece de el. În niciun caz nu va ajunge nici pe departe la ceea ce făgăduieşte yoga. Doar cine traversează acest întuneric poate spera să ajungă cumva mai departe. În ce mă priveşte, sunt de aceea principial împotriva preluării necritice a practicilor yoga de către europeni, deoarece ştiu precis că ei speră să evite astfel ungherul

lor întunecat. Un astfel de început este însă complet fără sens și lipsit de valoare.

940 Aici zace și motivul mai adânc pentru care în Occident (cu excepția aplicării foarte limitate a *Exercițiilor* iezuite) nu am dezvoltat nimic comparabil cu yoga. Noi avem o imensă aversiune în fața hidoșeniei inconștientului nostru personal. De aceea europeanul preferă să spună altora ce au ei de făcut. Faptul că ameliorarea întregului începe cu individul, ba chiar cu mine însumi. Nu vrea să ne intre deloc în cap. Mulți cred chiar că este morbid să privească la un moment dat înlăuntrul lor, se melancolizează din pricina asta, așa cum m-a asigurat cândva un teolog.

941 Am spus mai înainte că la noi nu s-a dezvoltat nimic care să se poată compara cu yoga. Ceea ce nu e întocmai așa. La noi s-a dezvoltat, corespunzător cu prejudecata europeană, o psihologie medicală care se ocupă în mod special de *kleças*. O numim „psihologia inconștientului". Direcția inaugurată de Freud a recunoscut importanța laturii umbroase a omului și influența ei asupra conștiinței și s-a implicat în această problemă. Această psihologie se ocupă tocmai de ceea ce textul nostru trece sub tăcere și consideră a fi rezolvat. Yoga știe foarte bine despre lumea *kleça*-urilor, dar caracterul natural al religiei sale nu cunoaște *conflictul moral* pe care acestea îl reprezintă pentru noi. O dilemă etică ne separă de umbra noastră. Spiritul Indiei crește din natură. Spiritul nostru se opune naturii.

942 Solul de lapis lazuli este netransparent pentru noi deoarece mai întâi trebuie să răspundem la întrebarea privind *răul din natură*. Se poate răspunde la întrebare, dar desigur nu cu o argumentare raționalistă superficială sau cu pălăvrăgeală intelectuală. Răspunderea etică a individului *poate* să dea un răspuns valabil. Dar nu există rețete și licențe, ci plată până la ultimul ban. Abia atunci solul de lapis lazuli poate deveni străveziu. Prin urmare, *sûtra* noastră presupune că lumea de umbre a fantasmelor noastre personale, adică a *inconștientului personal* a fost traversată, după care ea continuă să descrie o formă simbolică ce ni se pare pentru început stranie. E vorba de o structură geometrică radială, octogonală, de o așa-numită *ogdoas*, o octadă. În mijlocul ei apare un lotus, în care stă Buddha, iar trăirea decisivă este

finalmente cunoaşterea faptului că cel care meditează este Buddha însuşi, şi astfel nodul destinului, legat de povestirea-cadru, se desface. Simbolul construit concentric exprimă evident concentrarea maximă, la care se ajunge numai prin practicarea la vârf a abstragerii descrise mai sus şi a retragerii interesului pentru impresiile lumii senzoriale, respectiv pentru reprezentările legate de obiect, şi prin orientarea spre fundalul conştiinţei. Lumea conştiinţei cu ataşarea ei de obiect, ba chiar centrul conştiinţei, Eul, se stinge, şi apare în schimb strălucirea potenţată la infinit a lumii lui Amitâbha.

Din punct de vedere psihologic, lucrul acesta înseamnă că dincolo 943
de lumea fantasmelor şi a pulsiunilor, sau sub ea, apare un strat şi mai adânc al inconştientului care, spre deosebire de dezordinea haotică a *kleça*-urilor, este de o ordine şi armonie supremă şi, în contrast cu multitudinea acelora, reprezintă unitatea atotcuprinzătoare a „bodhi-mandalei", a cercului magic al iluminării.

Ce are acum de spus psihologia noastră la această constatare 944
indiană a existenţei unui inconştient suprapersonal, atotcuprinzător, care apare cumva atunci când întunericul inconştientului personal devine transparent? Psihologia noastră modernă ştie că inconştientul personal este doar un strat superior care se sprijină pe un fundament de cu totul altă natură. Acesta este denumit inconştient colectiv. Motivul acestei denumiri stă în faptul că, diferite de inconştientul personal şi de conţinuturile pur personale ale acestuia, imaginile inconştientului mai adânc au un caracter accentuat *mitologic*. Ceea ce vrea să însemne că ele coincid în formă şi conţinut cu acele reprezentări primordiale, universal răspândite, care stau la baza miturilor. Ele nu mai sunt personale, ci de natură pur suprapersonală şi de aceea comune tuturor oamenilor. Motiv pentru care pot fi identificate în miturile şi basmele tuturor popoarelor din toate timpurile şi de asemenea la diverşi indivizi fără ca aceştia să aibă cea mai mică cunoştinţă conştientă de mitologie.

Psihologia noastră occidentală merge tot atât de departe ca yoga 945
prin faptul că este capabilă să dovedească ştiinţific existenţa unui strat unitar mai adânc al inconştientului. Motivele mitologice, a căror existenţă a fost atestată de cercetarea inconştientului, constituie, ce-i

drept, în sine o pluralitate, dar aceasta culminează într-o dispunere concentrică sau radială care este de fapt centrul sau esența inconștientului colectiv. Din pricina concordanței remarcabile dintre concepțiile yogăi și rezultatele cercetării psihologice, am ales pentru acest simbol central termenul sanscrit de „mandala", care înseamnă „cerc".

946 Se va pune desigur întrebarea: cum poate ajunge știința la astfel de constatări? În acest scop există două căi. Prima este cea *istorică*. Să cercetăm, de pildă, metoda istorică a filosofiei naturii din Evul Mediu și vom vedea că ea s-a folosit necontenit de cerc, și de cele mai multe ori de cercul împărțit în patru, spre a simboliza principiul central, și asta evident pornind de la alegorismul ecleziast al cuaternității, așa cum e acesta reprezentat de *Rex gloriae* cu cei patru Evangheliști, de cele patru râuri ale raiului, de cele patru vânturi etc.

947 Cea de-a doua cale e empirico-psihologică. Într-un anume stadiu de tratament psihologic, pacienții desenează spontan astfel de mandale, fie pentru că le visează, fie pentru că simt brusc nevoia de a-și compensa dezordinea sufletească prin reprezentarea unei unități ordonate. Printr-un astfel de proces a trecut și sfântul nostru național, fericitul Frate Niklaus von Flüe, faza lui finală mai putând fi văzută în tabloul ce are ca obiect viziunea Treimii din biserica parohială din Sachseln. Fratele Klaus și-a cristalizat în cărticica unui mistic german, cu ajutorul unor desene reprezentând cercuri, marea lui viziune de groază, care l-a zguduit profund.[7]

948 Ce spune însă psihologia noastră empirică referitor la Buddha în poziția lotusului? În mod logic, la occidentali ar trebui să troneze Christos în mijlocul mandalei. Ceea ce s-a și întâmplat la noi, cum am spus, în Evul Mediu. Dar mandalele noastre moderne, a căror apariție spontană o observăm la nenumărați indivizi, în afara oricăror premise sau intervenții exterioare, nu conțin figura lui Christos și cu atât mai puțin un Buddha în poziție de lotus. Dar apar nu rareori crucea cu brațe egale sau chiar sugestia inechivocă a unei svastici. Nu voi discuta aici acest fapt straniu care este în sine, desigur, de maxim interes.[8]

7 Cf. Stöckli, *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus* [cf. par. 474 și urm. ale acestui volum].

8 Cititorul găsește informațiile necesare în *Psychologie und Religion* [par. 136 și urm. ale acestui volum].

Între mandala creştină şi cea budistă există o deosebire subtilă, dar 949
enormă. În contemplaţie, creştinul nu va spune niciodată: eu sunt Christos, ci va mărturisi împreună cu Pavel: „Nu eu mai trăiesc, ci Christos trăieşte în mine“ (*Galateeni* 2, 20). *Sûtra* noastră însă spune: Vei recunoaşte că tu eşti Buddha. De fapt mărturisirea e identică în măsura în care budistul ajunge la această cunoaştere doar când devine „anâtman“, adică lipsit de Sine, dar între cele două formulări există o deosebire infinită: creştinul îşi atinge sfârşitul în Christos, budistul recunoaşte că el este Buddha. Căci creştinul vine din lumea pieritoare şi ipseistă a conştiinţei, în vreme ce budistul încă mai stă pe temelia veşnică a naturii lăuntrice, a cărei unitate cu dumnezeirea sau cu fiinţa universală ne întâmpină şi din alte mărturii indiene.

XV
DESPRE SFÂNTUL INDIAN[1]

950 De ani de zile Zimmer se interesa de Maharshi din Tiruvannamalai şi prima întrebare pe care mi-a pus-o la întoarcerea mea din India a fost legată de acest nou sfânt şi înţelept din sudul Indiei. Nu ştiu dacă prietenul meu a considerat un păcat de neiertat, sau cel puţin de neînţeles, faptul că nu l-am vizitat pe Shri Ramana. Am avut sentimentul că *el* n-ar fi ratat această vizită, atât de caldă era participarea lui la viaţa şi gândirea sfântului. Ceea ce nu mă mira, cu atât mai mult cu cât ştiam cât de adânc pătrunsese Zimmer în spiritualitatea Indiei. Dorinţa lui cea mai fierbinte de a vedea în realitate India nu s-a împlinit din păcate niciodată, iar o posibilitate în acest sens s-a spulberat în ultimul moment, înainte de izbucnirea războiului mondial. În schimb, dispunea de o viziune cu atât mai grandioasă a Indiei spirituale. În cadrul colaborării noastre el mi-a mijlocit, nu doar prin bogatele sale cunoştinţe în domeniu, ci mai cu seamă prin înţelegerea genială a sensului mitologiei indiene, o privire de ansamblu, inestimabilă, asupra sufletului oriental. Din păcate, în cazul său s-au adeverit cuvintele despre moartea timpurie a celui iubit de zei, iar nouă ne rămâne jalea pentru pierderea unui spirit care a depăşit limitarea specializării şi care, adresându-se umanităţii, i-a oferit darul aducător de fericire al „roadelor nepieritoare“.

1 [Introducere la Heinrich Zimmer, *Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalei*, Rascher, Zürich, 1944.]

În India purtătorul înțelepciunii mitologice și filosofice este din 951
timpuri străvechi „sfântul“ — a cărui denumire occidentală nu redă în întregime esența și modul de manifestare ale figurii corespunzătoare din Orient. Aceasta întrupează India spirituală și o întâlnim mereu în literatura de specialitate. Nu este deci de mirare că Zimmer s-a interesat pasionat de cea mai nouă și mai nobilă întrupare a acestui tip în persoana lui Shri Ramana. El a văzut în acest yoghin realizarea avatarului acelei figuri legendare și istorice deopotrivă, traversând veacurile, a lui Rishi, clarvăzătorul și filosoful.

Probabil ar fi trebuit să-l vizitez totuși pe Shri Ramana. Mă tem 952
însă că dacă m-aș întoarce în India să-mi recuperez neglijența, mi s-ar întâmpla același lucru: în ciuda unicității și a irepetabilității acestui om, neîndoielnic important, nu m-aș decide să-l văd personal. Căci eu mă îndoiesc de unicitatea lui: el este un tip care a fost și care va fi. De aceea nici n-am nevoie să-l caut; l-am văzut peste tot în India, în imaginea lui Ramakrishna, în discipolii lui, în călugării budiști și în nenumărate alte figuri ale vieții cotidiene din India, iar cuvintele înțelepciunii sale sunt subtextul vieții sufletești indiene. Shri Ramana este în acest sens desigur un „hominum homo“, un adevărat „fiu al omului“ de pe pământul indian. El este „autentic“, iar dincolo de asta, un „fenomen“ care, văzut din Europa, revendică unicitate. Dar în India el este punctul cel mai alb de pe o suprafață albă (a cărei albeață e de amintit fiindcă există tot așa și suprafețe negre). În genere, în India se văd atât de multe lucruri, încât, finalmente, ai vrea să vezi mai puține, iar uriașa diversitate de state și de oameni induce dorința de simplitate. Și această simplitate există: pătrunde ca o mireasmă, sau ca o melodie, viața sufletească a Indiei; este pretutindeni egală cu ea însăși, dar niciodată monotonă, ci variind la infinit. Spre a o cunoaște e suficient să citim o *upanishad* sau câteva cuvântări ale lui Buddha. Ceea ce răsună acolo răsună peste tot, vorbește din milioane de ochi, se exprimă prin nenumărate gesturi, și nu există niciun sat și niciun drum unde să nu se afle acel copac cu coroană bogată, în a cărui umbră Eul aspiră la propria-i înălțare, scufundând în univers și în unitatea universului lumea numeroaselor lucruri. Am perceput în India această chemare atât de deslușit, încât în scurt timp nu m-am

mai putut scutura de forța ei de convingere. Eram absolut sigur că nimeni nu poate să treacă dincolo de ea, cel mai puțin înțeleptul indian însuși; iar dacă Shri Ramana ar urma să spună ceva în dezacord cu această melodie sau să pretindă a ști ceva dincolo de ea, atunci iluminatul n-ar avea în niciun caz dreptate. Această argumentare, înlesnită climatic de zăpușeala sudului Indiei — dacă sfântul are dreptate, atunci el cântă iarăși vechea melodie a Indiei, dacă însă cântă altfel, atunci n-are dreptate —, m-a reținut fără regrete de la o vizită la Tiruvannamalai.

953 Caracterul insondabil al Indiei s-a îngrijit ca sfântul să-mi vină totuși în întîmpinare, și anume sub o formă prielnică mie și fără să-l fi căutat: în Trivandrum, capitala Travancorei, am întâlnit un discipol al lui Maharshi. Era un om modest, cu un statut social pe care noi l-am desemna ca fiind acela al unui învățător de școală primară, și mi-a amintit în chip viu de cizmarul din Alexandria, care (în prezentarea lui Anatole France) i-a fost înfățișat de înger Sfântului Anton ca exemplu de sfânt mai mare decât el. Asemenea acestuia, și micul meu sfânt îl devansa pe cel mare prin faptul că avea de hrănit numeroși copii și se îngrijea, cu sacrificii speciale, de fiul său cel mare ca acesta să poată studia. (Nu vreau să divaghez aici în legătură cu problema secundară dacă sfinții sunt întotdeauna și înțelepți și, invers, dacă toți înțelepții sunt neapărat și sfinți.) În orice caz, în acest suflet modest și amabil, de o evlavie naivă, am întâlnit un om care, pe de-o parte, absorbise cu deplină dăruire înțelepciunea lui Maharshi, pe de altă parte, își depășea maestrul prin faptul că, dincolo de orice inteligență și sfințenie, el „mâncase și lumea". Apreciez cu recunoștință această întâlnire; căci nu mi s-ar fi putut întâmpla nimic mai bun. Doar-înțeleptul și Doar-sfântul mă interesează cam tot atât cât un schelet saurian rar, care însă nu mă emoționează până la lacrimi. În schimb, contradicția extravagantă dintre existența în Sinele cosmic, îndepărtată din Mâyâ și slăbiciunea iubitoare care-și implântează rodnic numeroase rădăcini în pământul negru spre a repeta în toate timpurile viitoare țeserea și ruperea vălului ca melodie eternă a Indiei — această contradiție îmi place; căci cum putem vedea lumina fără umbră, cum percepe liniștea fără zgomot, cum atinge înțelepciunea

fără sminteală? Lucrul cel mai chinuitor e desigur trăirea sfinţeniei. Omul meu era — slavă Domnului — doar un sfinţişor; nu o culme strălucitoare, ridicată deasupra abisurilor întunecate, nu un joc emoţionant al naturii, ci un exemplu de felul în care înţelepciunea, sfinţenia *şi* umanitatea pot „locui împreună armonios", instructiv, emoţionant, paşnic şi răbdător, fără tensiune şi ciudăţenii, deloc uimitor, deloc senzaţional, neavând trebuinţă de oficiu poştal special, dar sprijinindu-se pe o cultură străveche, sub foşnetul cocotierilor legănaţi de vântul mării — sens în fantasmagoriile fiinţei alunecând silenţios, eliberare în constrângere, biruinţă în înfrângere.

Doar-înţelepciune şi Doar-sfinţenie se prezintă cel mai bine în 954
literatură, şi acolo gloria lor e incontestabilă. Lao-Tse se citeşte excelent şi inegalabil în *Tao-tê-king*; Lao-Tse cu dansatoarea lui pe coasta de apus a muntelui, celebrând amurgul vieţii e deja mai puţin înălţător. Nu ne putem împăca, din motive evidente, cu trupul neîngrijit al Doar-sfântului, mai ales dacă credem cu tărie că frumuseţea ţine de cele mai nobile lucruri create de Dumnezeu.

La lectură, ideile lui Shri Ramana sunt frumoase. E India pură care 955
ne vine în întâmpinare cu adierea ei de veşnicie îndepărtată de lume şi îndepărtându-se de lume, o melodie veche de milenii şi, asemenea cântecului greierilor din nopţile de vară, răsunând din milioane de fiinţe. Această melodie se înalţă deasupra unui unic motiv grandios, pe care spiritul indian îl reîntinereşte veşnic, fără efort, învăluindu-i monotonia în mii de reflexe colorate, şi a cărui ultimă încarnare este tocmai Shri Ramana însuşi: este drama *ahamkâra*-ei (a „faceri-Eului", respectiv a conştiinţei Eului) în opoziţia ei cu *âtman* (Sinele sau Non-ego-ul) şi cu ataşarea ei indisolubilă de acesta. Maharshi mai numeşte *âtman* şi „Eu-Eu": în mod semnificativ astfel, căci Sinele este perceput ca subiect al subiectului, ca temei propriu-zis al sursei şi conducător al Eului care aspiră (eronat) a-şi apropria acea autonomie a cărei presimţire o datorează tocmai Sinelui.

Acest conflict nu este necunoscut nici occidentalului: pentru el este 956
relaţia omului cu Dumnezeu. India modernă, după cum pot confirma prin propria mea experienţă, şi-a apropriat în mare măsură uzul lingvistic european: „Sine", respectiv *âtman*, şi Dumnezeu sunt

concepte esențialmente sinonime. Dar opoziția sau concordanța din formula „Eu și Sine" sună întrucâtva deosebit de formula occidentală „om și Dumnezeu". „Eu", spre deosebire de „om" este o noțiune categoric *psihologică*, la fel și „Sine", așa după cum ni s-ar părea *nouă*. Am fost drept urmare înclinați să credem că în India problema metafizică „om și Dumnezeu" s-a deplasat în plan psihologic. Privind însă mai îndeaproape, vedem că lucrurile nu stau așa, căci noțiunea indiană de „Eu" și de „Sine" nu sunt cu adevărat psihologice, ci — s-ar putea spune — la fel de metafizice ca formula „om și Dumnezeu". Indianului îi lipsește punctul de vedere al criticii gnoseologice la fel cum acesta lipsește și din limbajul nostru religios. Indianul se află încă în faza „prekantiană". Această complicație e necunoscută în India, după cum și la noi este încă în mare măsură necunoscută. În India nu există încă psihologie în sensul nostru. India este prepsihologică, adică vorbind despre „Sine" îl postulează. Ceea ce psihologia *nu* face. Ea nu neagă existența conflictului dramatic, dar își rezervă sărăcia sau comoara necunoașterii Sinelui. Cunoaștem desigur o fenomenologie specială și paradoxală a Sinelui, dar suntem conștienți de faptul că, dispunând de mijloace limitate, cunoaștem ceva necunoscut, pe care îl exprimăm în structuri psihice, despre care nu știm dacă sunt sau nu adecvate naturii a ceea ce urmează să fie cunoscut.

957 Această limitare gnoseologică ne îndepărtează de ceea ce numim „Sine" sau „Dumnezeu". Egalitatea Sine = Dumnezeu îi pare europeanului respingătoare. Este de aceea vorba, așa cum se vede din formulările lui Shri Ramana și din ale altora, de o cunoaștere specific orientală, la care psihologia nu are nimic altceva de adăugat decât faptul că a face în genere o astfel de distincție se situează mult peste competența ei. Psihologic se poate doar stabili că starea de fapt a „Sinelui" prezintă o simptomatologie religioasă asemănătoare acelui domeniu de enunțuri legate de noțiunea de „Dumnezeu". Cu toate că, fiind incomensurabil, fenomenul religios al „cutremurării" debordează orice critică gnoseologică — aspect pe care el îl are în comun cu toate fenomenele emoționale —, imboldul uman spre cunoaștere se impune necontenit, fie spre avantajul, fie spre paguba omului, cu o îndărătnicie, cu o tenacitate, ba chiar cu o necesitate

„contra-divină“ ori „luciferică“. Mai devreme sau mai târziu, omul se va situa într-o opoziţie cunoscătoare faţă de cutremurarea sa şi va încerca să se sustragă ghearei care îl cutremură spre a putea să-şi dea seama de cele petrecute. Dacă procedează cu moderaţie şi conştiinciozitate, va descoperi de fiecare dată că cel puţin o parte a trăirii sale reprezintă *interpretare* umană limitată, cum s-a întâmplat, de pildă, în cazul lui Ignaţiu de Loyola, care la început a considerat de origine divină viziunea şarpelui cu mulţi ochi, iar mai apoi de provenienţă demonică.[2] Pentru indian e limpede că Sinele ca temei primordial al sufletului nu e diferit de Dumnezeu şi că în măsura în care omul este în Sinele lui, el nu e doar conţinut de Dumnezeu, ci este însuşi Dumnezeu. În această privinţă, Shri Ramana este inechivoc. Indiscutabil că atare egalitate reprezintă o *interpretare*. La fel este interpretare a considera Sinele un „bun suprem“ sau un ţel de dorit, de atins, deşi fenomenologia acestei trăiri nu lasă nicio îndoială asupra faptului că aceste caracteristici există *a priori* şi sunt părţi componente indispensabile ale cutremurării. Dar nici asta nu va opri raţiunea critică să pună sub semn de întrebare valabilitatea acestor calităţi. Desigur, nu se poate vedea cum ar putea ea să răspundă la această întrebare, căci îi lipseşte orice îndreptar în acest scop. Ceea ce ar putea sluji cumva de îndreptar e supus, la rândul său, întrebării critice privitoare la valabilitate. Aici decide doar preponderenţa faptului psihic.

Ţelul practicii răsăritene este acelaşi cu al misticii apusene: centrul 958
de greutate se mută de la Eu la Sine, de la om la Dumnezeu; ceea ce înseamnă că Eul dispare în Sine, omul în Dumnezeu. Este evident că Shri Ramana fie este într-adevăr în mare măsură absorbit de Sine, fie cel puţin aspiră cu seriozitate şi pe toată durata vieţii să-şi dizolve Eul în Sine. O tendinţă asemănătoare trădează şi *Exercitia spiritualia*, subordonându-şi „proprietatea personală“, ipseitatea, într-o măsură pe cât posibil mai mare, actului prin care Christos o ia în posesie. Ramakrishna, contemporanul mai vârstnic al lui Shri Ramana, are aceeaşi atitudine ca şi acesta faţă de relaţia cu Sinele, doar că la el dilema dintre Eu şi Sine apare ceva mai deslușit. În vreme ce Shri Ramana arată, ce-i drept, o răbdare „înţelegătoare“ faţă de profesia mundană a discipolilor săi, dar ridică inechivoc dizolvarea Eului la

rangul de scop propriu-zis al practicii spirituale, Ramakrishna are în această privință o atitudine mai reținută. Ce-i drept, el afirmă: „Atât timp cât există viciul Eului nu sunt posibile nici cunoașterea (*jñâna*), nici eliberarea (*mukti*), iar nașterile și morțile nu mai iau sfârșit."[3] Dar e totuși obligat să recunoască tenacitatea fatală a lui *ahamkâra:* „Cât de puțini sunt aceia care pot să ajungă la unire (*samâdhi*) și să se elibereze de acest Eu (*aham*). *Rareori e posibil.*[4] Discută cât vrei, separă neîntrerupt — *acest Eu se va reîntoarce totuși necontenit la tine*[5]. Taie azi plopul și ai să vezi că mâine dă lăstare."[6] El merge atât de departe, încât sugerează prin cuvinte indestructibilitatea Eului: „Dacă finalmente nu puteți distruge acest Eu, atunci tratați-l ca pe «Eu, slujitorul»[7]." Ținând seamă de această concesie față de Eu, Shri Ramana este în mod hotărât mai radical, respectiv mai conservator în accepția tradiției indiene. Dintre ei doi, mai vârstnicul Ramakrishna este astfel cel mai modern, fapt explicabil prin aceea că el a fost de departe mai profund și mai puternic marcat de atitudinea mentală occidentală decât Shri Ramana.

959 Dacă înțelegem prin Sine chintesența totalității sufletești (adică a totalității constituite din conștiință și inconștient), atunci el reprezintă *efectiv* un fel de țel al dezvoltării sufletești și asta dincolo de toate opiniile și așteptările conștiente. Este conținutul unui proces care, de regulă, se desfășoară chiar în afara conștiinței, iar prezența lui se trădează doar printr-un fel de acțiune la distanță asupra acesteia. O atitudine critică față de acest proces natural ne permite să punem întrebări care exclud din start formula Sine = Dumnezeu. Formula arată inechivoc că țelul etico-religios este dizolvarea Eului în *âtman*, așa cum probează exemplar viața și gândirea lui Shri Ramana. Firește că lucrul acesta e valabil și pentru mistica creștină care, de fapt, se deosebește de filosofia orientală doar prin terminologie. Subestimarea

2 Cf. În acest sens îndemnul lui I *Ioan* 4, 1: „… nu dați crezare oricărui duh, ci cercați duhurile dacă sunt de la Dumnezeu."
3 *Worte des Meisters* [citate neidentificate].
4 Subl. mea.
5 Subl. mea.
6 *Loc. cit.*, p. 85.
7 *Loc. cit.*

şi anularea omului fizic şi psihic (a corpului viu şi a lui *ahamkâra*) în favoarea omului pneumatic este consecinţa inevitabilă. Shri Ramana, de pildă, îşi numeşte corpul „buturuga asta". În schimb, şi ţinând seamă de natura complexă a trăirii (emoţie plus interpretare), punctul de vedere critic admite importanţa rolului conştiinţei Eului, ştiind bine că fără *ahamkâra* n-ar fi nimeni care să ştie ce se întâmplă. Fără Eul personal al lui Maharshi, care potrivit experienţei este dat numai împreună cu „buturuga" (corpul) care-i aparţine, n-ar fi existat niciodată un Shri Ramana. Chiar dacă suntem de acord cu el că acum nu mai vorbeşte Eul lui, ci *âtman*, totuşi structura psihică a conştiinţei şi corpul sunt acelea care fac în genere posibilă comunicarea. Fără omul fizic şi psihic, desigur foarte contestabil, Sinele este lipsit complet de obiect, după cum aflăm deja de la Angelus Silesius:

> Ştiu că de nu sunt eu, nici Domnul viaţă n-are
> Iar de mă sting Îi iau şi ultima suflare.*

Caracterul de ţel al Sinelui, existent *a priori*, şi impulsul de a atinge 960
acest ţel dăinuie, cum am spus, chiar şi fără participarea conştiinţei. Ele nu pot fi negate, dar tot atât de puţin ne putem lipsi de conştiinţa Eului. Şi ea îşi afirmă pretenţia imperios, şi anume frecvent în opoziţie tare sau slabă cu necesitatea devenirii Sinelui. În realitate, adică exceptând câteva cazuri, puţine la număr, entelehia Sinelui constă într-o cale a infinitelor compromisuri, în care, pentru ca totul să meargă bine, Eul şi Sinele trebuie să-şi ţină anevoie cumpăna. De aceea o prea mare aplecare într-o parte sau în alta nu înseamnă, într-un înţeles mai adânc, decât un exemplu de felul în care n-ar trebui să se procedeze. Ceea ce nu vrea deloc să însemne că extremele, când apar în mod natural, ar fi *eo ipso* ceva rău. Ne folosim corect de ele, dacă le cercetăm sensul, scop în care ele ne furnizează, din fericire, ocazii abundente. Oameni de excepţie, îmbrăţişaţi şi înconjuraţi cu grijă, sunt un dar al naturii care ne îmbogăţeşte şi ne sporeşte volumul conştiinţei, cu condiţia ca moderaţia noastră să nu cedeze. Cutremurarea poate fi un adevărat dar divin sau un monstru

* Traducere de Ioana Pârvulescu: *Călătorul heruvimic*, Humanitas, 1999, p. 37 (*N. t.*).

infernal. Cu nemăsura care ține de ea, începe pervertirea, chiar și atunci când înceţoşarea consecutivă a conştiinţei împinge atingerea ţelurilor supreme într-o vecinătate aparent maximă.

961 În afară de banalități nu există, din păcate, propoziții filosofice sau psihologice care să nu trebuiască să fie imediat răsturnate. Astfel cunoștința ca scop în sine, dacă nu se afirmă în harababura extremelor haotice, nu este altceva decât limitare, după cum și simplul dinamism ca scop în sine duce la idiotizare. Orice lucru ca să existe are nevoie de contrariul său, altminteri pălește până la inexistență. Eul are nevoie de Sine și invers. Relațiile schimbătoare dintre aceste două mărimi reprezintă un domeniu al experienței pe care cunoașterea introspectivă a Orientului l-a exploatat într-o măsură aproape inaccesibilă occidentalului. Filosofia Orientului, atât de imens de diferită de a noastră, înseamnă pentru noi un dar deosebit de prețios, pe care într-adevăr „trebuie să-l cucerim spre a-l poseda". Cuvintele lui Shri Ramana, pe care Zimmer ni le-a lăsat ca un ultim dar, ieșit într-o excelentă limbă germană din pana lui, rezumă încă o dată, cu maximă noblețe, ceea ce spiritul Indiei a acumulat de-a lungul a mii de ani de contemplație lăuntrică, iar viața individuală și activitatea lui Maharshi ilustrează încă o dată aspirația lăuntrică a popoarelor Indiei de a atinge temeiul primordial eliberator. Spun „încă o dată" căci India se află înaintea pasului fatal de a deveni stat și de a intra astfel în acea comunitate a popoarelor ale căror principii călăuzitoare au în program totul în afară de „retragerea" și pacea sufletului.

962 Popoarele răsăritene sunt amenințate de o decădere rapidă a bunurilor lor spirituale, iar ceea ce apare în locul lor nu poate fi socotit printre lucrurile cele mai nobile ale spiritului apusean. De aceea Ramakrishna și Shri Ramana pot fi considerați profeți moderni, cărora le revine față de poporul lor același rol compensator ca profeților Vechiului Testament față de poporul „apostat" al Israelului. Ei nu doar amintesc de cultura spirituală milenară a Indiei, ci o și întrupează, închipuind astfel un impresionant avertisment de a nu uita revendicarea sufletului în favoarea atâtor noutăți aduse de civilizația occidentală și de universul mundan al acesteia cu materialitatea ei tehnică și comercială. Impulsul de înstăpânire care scormonește fără

răgaz în direcţie politică, socială şi spirituală sufletul occidentalului, cu o patimă aparent neostoită, se răspândeşte necontenit şi în Orient, ameninţând să aibă urmări imprevizibile. Nu doar în India, ci şi în China au dispărut numeroase lucruri din cele în care sufletul trăia şi prospera cândva. Exteriorizarea culturii poate, pe de-o parte, înlătura multe neajunsuri, ceea ce pare extrem de dorit şi de avantajos, pe de alta, acest progres este plătit prea scump, după cum arată experienţa, cu pierderea culturii sufleteşti. Este neîndoielnic mult mai confortabil să trăieşti într-o casă ordonată şi dotată igienic, dar prin asta nu se răspunde la întrebarea *cine* este locatarul acestei case şi dacă sufletul lui se bucură de aceeaşi ordine şi curăţenie precum casa care slujeşte vieţii exterioare. Potrivit experienţei, insul branşat pe exterioritate nu se mulţumeşte niciodată doar cu necesarul, ci tinde dincolo de el, mereu spre mai mult şi mai bine, deoarece, credincios preconcepţiei sale, le va căuta pe acestea mereu în afară. El uită cu desăvârşire că, în ciuda succesului exterior, rămâne lăuntric acelaşi şi de aceea, dacă nu are decât *un singur* automobil în loc de două, ca majoritatea celor-lalţi, îşi deplânge sărăcia. Desigur, viaţa exterioară a oamenilor suportă încă multe îmbunătăţiri şi înfrumuseţări, dar acestea îşi pierd din importanţă în măsura în care omul lăuntric nu ţine pasul cu ele. Saturarea cu toate cele „necesare“ este, desigur, o sursă de fericire care nu e de subapreciat, dar dincolo de ea, omul lăuntric ridică pretenţii care nu pot fi satisfăcute de bunurile exterioare. Şi cu cât glasul care se ridică deasupra goanei după splendorile acestei lumi este mai puţin ascultat, cu atât omul lăuntric devine o sursă de inexplicabilă neşansă şi de neînţeleasă nefericire în mijlocul unor condiţii de viaţă care ar îndreptăţi cu totul alte aşteptări. Exteriorizarea devine o suferinţă nevindecabilă, deoarece nimeni nu poate înţelege cum e posibil să suferi de tine însuţi. Nimeni nu se miră de propriul nesaţ, ci îl priveşte ca pe dreptul său firesc şi nu se gândeşte că unilateralitatea dietei sufleteşti duce în cele din urmă la grave tulburări de echilibru. De asta se îmbolnăveşte occidentalul şi el nu se opreşte până când nu molipseşte întreaga lume cu neastâmpărul său lacom.

În condiţiile în care vorbesc propria lor limbă şi nu una imitată, 963
înţelepciunea şi mistica Orientului au de aceea foarte multe să ne

spună. Ele trebuie să ne amintească de lucrurile asemănătoare pe care le avem în cultura noastră şi pe care le-am uitat deja şi să ne îndrepte atenţia spre ceea ce noi înlăturăm ca fiind neimportant, anume spre destinul omului nostru lăuntric. Viața și învățăturile lui Shri Ramana nu sunt importante pentru indian, ci pentru apusean. Ele nu sunt doar un simplu „document humain", ci un mesaj de avertizare adresat unei omeniri ameninţate să se piardă în haosul inconştienţei şi al nestăpânirii ei. Nu este de aceea întâmplător, într-un sens mai adânc, faptul că ultima scriere a lui Heinrich Zimmer ne transmite ca pe un testament tocmai opera vieții unui profet indian modern, care ilustrează atât de impresionant problema transformării sufletești.

XVI
PREFAȚĂ LA *I CHING*[1]

Dau curs cu atât mai bucuros dorinței traducătoarei ediției *I Ching* 964
a lui Wilhelm de a avea o prefață scrisă de mine cu cât pot să îndeplinesc astfel un act de pietate față de prietenul meu Richard Wilhelm, care a plecat dintre noi. După cum el a fost pătruns de conștiința importanței cultural-istorice a prelucrării și prezentării cărții *I Ching*, care în Occident nu are echivalent, tot astfel și eu mă simt dator față de această lucrare s-o înfățișez, după puteri, lumii anglofone.

Dacă *I Ching* ar fi o scriere populară, n-ar avea nevoie de intro- 965
ducere. Ea însă e orice altceva decât populară, ba e chiar suspectată de a fi, pe de-o parte, o culegere de formule magice vechi și deci greu de înțeles, pe de alta, lipsită de valoare. Traducerea lui Legge în seria lui Max Müller *Sacred Books of East* nu a contribuit prea mult la apropierea cărții de mentalitatea occidentală.[2] Cu atât mai mult s-a

1 [Text scris pentru ediția engleză *I Ching, cartea schimbărilor*, apărută în 1950, în traducerea lui Cary F. Baynes. Traducerea englezească se abate mult de la versiunea originală, de față. Paragrafarea acestei introduceri nu coincide de aceea întotdeauna cu ediția anglo-americană.]

2 Despre diferitele rânduri care explică textul, Legge face următoarea observație: „According to our notions, a framer of emblems should be a good deal of a poet, but those of the Yî only make us think of dryasdust. Out of more than 350, the greater number are only grotesque." [După concepțiile noastre, un creator de embleme ar trebui să fie oarecum poet, dar aceia ai cărții *I Ching* ne amintesc de savanții de cabinet. Dintre cele peste 350 de embleme, cele mai multe sunt doar grotești.] (*Sacred Books of the East* XVI, p. 22). Despre „lecțiile" hexagramelor, același autor spune: „But why, it may be asked, why should they be conveyed to

străduit Wilhelm să facă inteligibil simbolismul adesea foarte obscur al textului. El a fost în măsură să facă acest lucru cu atât mai mult cu cât ani de zile s-a ocupat și practic de tehnica specială a acestei cărți oraculare, ceea ce firește i-a oferit o cu totul altă posibilitate de a-și dezvolta simțul pentru sensul viu al textului, decât ar fi putut s-o facă doar o traducere mai mult sau mai puțin literală.

966 Îi datorez lui Wilhem cele mai prețioase informații despre problema complicată a lui *I Ching*, ca și despre valorificarea practică a rezultatelor obținute. Eu însuși m-am ocupat mai bine de două decenii de această tehnică oraculară, care mi s-a părut de un interes considerabil din punct de vedere psihologic, și o cunoșteam destul de bine când l-am întâlnit pentru prima oară pe Wilhelm, la începutul anilor douăzeci. A fost totuși pentru o mine o experiență de viață să-l văd pe Wilhelm însuși la lucru și să urmăresc cu propriii mei ochi cum aplica practic rezultatele. Spre marea mea mulțumire, am putut să constat cum cunoștințele mele de psihologie mi-au adus cele mai folositoare servicii.

967 Deoarece nu cunosc chineza, nu m-am putut apropia firește de *I Ching* decât pe o direcție practică, și singura mea întrebare se referea la aplicabilitatea și utilitatea metodei. În condițiile ignoranței mele în materie de sinologie, simbolismul încâlcit al acestor „formule magice" m-ar fi interesat puțin. Dificultățile filologie ale textului nu mă preocupau, ci doar randamentul psihologic al metodei utilizate în *I Ching*.

968 Când, la rândul său, Wilhelm a stat la mine la Zürich, l-am rugat să prelucreze o hexagramă legată de situația societății noastre de psihologie. Eu cunoșteam situația, dar el nu o știa deloc. Diagnosticul care a rezultat a fost stupefiant de corect, și tot astfel și prognoza care a descris un eveniment care s-a produs abia mai târziu și pe care nici eu nu-l prevăzusem. Pentru mine acest rezultat n-a mai fost desigur

us by such an array of lineal figures, and in such a farrago of emblematic representations?" [Dar de ce, ne putem întreba, de ce trebuie să ni se transmită ele într-o astfel de ordine de figuri lineare și într-un astfel de mișmaș de reprezentări emblematice?] (*loc. cit.*, p. 25). Nu vedem pe nicăieri că Legge ar fi încercat vreodată practic metoda.

atât de uimitor, deoarece făcusem deja înainte o serie de experienţe remarcabile cu această metodă. La început am folosit tehnica mai complicată a celor 49 de mănunchiuri de tulpini[3]; mai târziu, când am căpătat o privire de ansamblu asupra funcţionării metodei, mi-a fost suficient aşa-numitul oracol cu monede, de care mai apoi m-am folosit din belşug. Cu timpul a reieşit că există anumite corelaţii, ca să spun aşa regulate, între situaţia aflată în discuţie şi conţinutul hexagramei. Să recunoaştem că e ciudat şi că, potrivit premiselor noastre curente, n-ar trebui să fie aşa, abstracţie făcând de aşa-numitele ţinte atinse întâmplător. Trebuie să observ însă că, în ciuda credinţei noastre în legitatea naturii, procedăm cam prea liber cu noţiunea de întâmplare. Despre câte fenomene psihice nu spunem că sunt „întâmplătoare", în vreme ce ştiutorul vede doar atât de clar că de nimic nu e vorba mai puţin decât de întâmplare! Îmi amintesc de toate acele cazuri de *lapsus linguae* şi citiri eronate, de uitări care au fost deja explicate de Freud ca nefiind deloc întâmplătoare. În ce priveşte aşa-zisele ţinte atinse întâmplător din *I Ching* sunt înclinat spre scepticism. Mi se pare chiar că numărul lor se ridică la un procent care se află deasupra oricărei probabilităţi. Cred că în genere nu e vorba de întâmplare, ci de regularitate.

Cu asta ajungem la întrebarea: cum se poate demonstra această 969
regularitate? Aici trebuie să-l dezamăgesc pe cititor: demonstraţia este deosebit de dificilă, dacă nu chiar imposibilă, şi mai degrabă această din urmă posibilitate mi se pare mai plauzibilă. Pentru un punct de vedere raţionalist această constatare trebuie să pară absolut catastrofală, iar eu mă aştept să mi se reproşeze că, vorbind de o regularitate a concordanţei dintre situaţie şi hexagramă, am făcut o afirmaţie uşuratică. Ar trebui într-adevăr să-mi reproşez singur acest lucru, dacă nu aş şti dintr-o lungă experienţă practică ce greu, respectiv ce imposibil este să faci dovezi în anumite chestiuni de natură psihologică. Atunci când e vorba de fapte ceva mai complicate din viaţa practică, rezolvăm problemele pe bază de concepţii, sentimente, afecte, intuiţii, convingeri etc., pentru a căror legitimitate sau aplicabilitate o dovadă

3 Tulpinile sunt acelea ale plantei *ptarmica sibirica* pe care LEGGE a mai văzut-o încă crescând pe mormântul lui CONFUCIUS.

„științifică" este absolut imposibilă, și cu toate astea toți participanții sunt mulțumiți cu soluția găsită. Situațiile psihologice care apar practic sunt, de regulă, tocmai de o asemenea imprevizibilă complicație, încât cercetarea lor „științifică" satisfăcătoare este pur și simplu imposibilă. Se poate spera cel mult să se obțină un anume grad de probabilitate. Și asta doar dacă părțile implicate sunt cât mai oneste posibil și, dincolo de asta, au și bunăvoință. Dar oare când suntem perfect onești și când avem o desăvârșită bunăvoință? Putem atinge un grad mai înalt de onestitate și de bunăvoință doar până acolo până unde ajunge conștiința noastră. Dar ceea ce suntem în inconștient se sustrage controlului nostru, altfel spus, conștiința noastră crede că este onestă și că are bunăvoință, iar inconștientul știe poate că onestitatea și bunăvoința noastră sunt doar o fațadă care ascunde contrariul. Ca urmare a existenței inconștientului, nici un om și nici o situație psihologică nu pot fi descrise și înțelese pe de-a-ntregul și de aceea nici nu se poate demonstra efectiv nimic în acest sens. Anumite fenomene strict circumscrise pot fi eventual, pe baza unui material experimental imens, dovedite ca fiind statistic probabile.[4] În cazul însă al situațiilor individuale, unice, extrem de complicate psihologic, nu se poate dovedi cvasi nimic, căci potrivit naturii lor, ele n-au nimic în ele care să le facă apte pentru o repetare experimentală. De aceste situații unice și nerepetabile ține și oracolul *I Ching*. Ca întotdeauna în astfel de situații, și aici totul depinde de probabilitatea sau improbabilitatea cu care apare ceva. Dacă, de pildă, după o pregătire mai lungă, cineva s-a decis să pună în aplicare un plan pe care l-a conceput, dar brusc își dă seama că prin acest pas ar leza anumite interese ale altor oameni, și în această situație suspendată întreabă oracolul, atunci el poate primi, între altele, următorul răspuns (Hexagrama 41):

> Dacă treburile sunt gata, a le da drumul
> Nu-i nicio greșeală.
> Dar trebuie să te gândești
> Cu cât pe alții ai voie să-i înjoșești.

4 Aici lucrările lui J.B. RHINES se pot dovedi încă foarte utile. Cf. *Extra-Sensory Perception* și *New Frontiers of the Mind*.

Nu e în niciun caz posibil să se *demonstreze* că această propoziție, 970
în ciuda evidentei ei corespondențe, are ceva de-a face cu situația celui care întreabă. Rămâne la decizia acestuia să fie uimit că propoziția hexagramei concordă atât de bine cu situația lui sau să considere atare aparentă concordanță o coincidență ridicolă sau în genere să o nege. În primul caz se va îndrepta spre cea de-al doilea vers, care sună astfel:

> A întreprinde ceva aduce necaz.
> Fără pe tine a te înjosi
> Pe alții îi poți spori.

El va recunoaşte poate înțelepciunea acestei concluzii, dar o va 971
trece cu vederea ca fiind neimportantă. În primul caz consideră că nu poate fi vorba de nicio coincidență, în ultimul însă că *trebuie* să fie vorba de o coincidență sau finalmente chiar că nu înseamnă nimic. Dar de demonstrat nu se poate demonstra nimic. Ca urmare scriu această prefață doar pentru aceia care înclină să acorde oarecare credit acestei proceduri speciale.

Cu toate că astfel de concordanțe „lexicale“ apar destul de frec- 972
vent, ele nu sunt totuşi preponderente. Corelațiile sunt adesea mai laxe sau mai indirecte şi pretind şi mai mult credit. Acesta este cazul mai ales când situația inițială nu este foarte clară, respectiv este înțeleasă tulbure sau doar unilateral. În astfel de împrejurări apar cazuri în care — dacă cel care pune întrebările este de acord să-şi privească situația într-o altă lumină — se poate percepe o corelație simbolică cu hexagrama. Mă exprim intenționat prudent căci n-aş vrea să las impresia că țin să creez *à tout prix* o conexiune. Astfel de trucuri nu merită să fie făcute şi ele duc la speculații nesănătoase. Metoda e deschisă oricărui abuz. De aceea nu e indicată pentru oameni imaturi, naivi, înclinați spre ludic, dar nici pentru naturi raționaliste şi intelectualiste, în schimb e potrivită pentru persoane meditative şi reflexive cărora le place să reflecteze la ce fac şi la ce li se întâmplă, ceea ce nu e totuna cu ruminarea ipohondrică. Aceasta reprezintă un abuz morbid de reflecție. *I Ching* nu se prezintă cu nicio dovadă şi cu niciun rezultat, nu se laudă şi nu vine cu bunăvoință în întâmpinare;

așteaptă, asemenea unui colț de natură, să fie descoperită. Nu oferă nicio cunoștință și nicio abilitate, dar pentru amatorii de autocunoaștere, de gândire și faptă înțeleaptă, dacă ar fi să existe astfel de persoane, *I Ching* pare să fie cartea potrivită. Ea nu promite nimic, deci nici nu trebuie să se țină de cuvânt și, în niciun caz, nu e răspunzătoare pentru faptul că cineva trage concluzii false. Metoda pretinde să fie mânuită cu anume inteligență. A fi prost nu este, cum se știe, o artă.

973 Să presupunem ipotetic că nu e pură absurditate ceea ce cuprinde cartea și că nu e pură autosugestie interpretarea celui care pune întrebarea, caz în care spiritul nostru occcidental, de formație filosofică și științifică, este serios neliniștit de experiența factuală, în ciuda creditului acordat cu bunăvoință. Dacă suntem cât de puțin înclinați să găsim ceva în ea, trebuie să ne confruntăm cu faptul intolerabil că o situație psihologică se poate exprima în distribuirea întâmplătoare a 49 de snopuri de tulpini sau în căderea tot așa, sau și mai întâmplătoare, de monede, și anume atât de total, încât chiar o corelație de sens să devină vizibilă. Această consecvență este pentru intelectul nostru occidental, căruia îi sunt proprii alte obișnuințe de gândire, totuși ceva nemaipomenit. De aceea este foarte de înțeles că spiritul nostru respinge asemenea lucruri ca fiind imposibile. La rigoare ar mai fi de înțeles dacă cineva care cunoaște temeinic hexagramele ar interveni „inconștient" atât de iscusit, încât ar distribui corespunzător tulpinile. La oracolul cu monede această slabă posibilitate nu există, firește, nici atât, căci aici intră în joc atât de multe alte condiții exterioare (natura suportului, rostogolirea monedelor etc.), încât o tendință psihică, cel puțin după concepția noastră, nu s-ar putea impune. Dacă ceva funcționează la această metodă, atunci trebuie să presupunem că există un paralelism neașteptat între faptul psihic și cel fizic. Această idee e „shocking", dar nu e nicidecum nouă, căci ea constituie singura ipoteză posibilă a astrologiei, și anume în special a astrologiei caracteriale moderne, chiar dacă aceasta se branșează mai mult pe timp decât pe pozițiile actuale ale aștrilor; căci și timpul este determinat și măsurat în mod fizic. Dacă în genere astrologia caracterială ar fi exactă (ceea ce are o anume verosimilitate), ea n-ar fi mai miraculoasă decât capacitatea unui bun cunoscător de vinuri, care determină

cu precizie, după natura vinului, regiunea, situația locală (via) și anul, fapt care unui necunoscător i se pare la început problematic. Dar tot așa un bun astrolog îmi poate spune sigur în ce semn se află soarele și luna la nașterea mea și care îmi este ascendentul. Paralelismul psiho-fizic al fenomenului, pe care ar trebui să-l gândim ca stând la baza oracolului *I Ching*, nu ar fi altceva decât un alt aspect al acelui proces pe care trebuie să-l punem și la baza astrologiei, dacă vrem să acordăm o oarecare semnificație diagnosticului caracterial al acesteia. Fără îndoială că de astrologie se ocupă foarte mulți oameni și ei sunt tot așa naturi reflexive, interesate de psihologie, care trag din aceste preocupări tot felul de foloase cognitive. Și aici posibilitatea abuzului e la îndemână.

Mi-aș depăși cu mult competența științifică, dacă aș vrea să răs- 974
pund la întrebarea pusă aici. Pot doar să constat că oricine întreabă oracolul acționează ca și cum ar exista un paralelism necesar între faptele interioare și cele exterioare, între cele psihice și cele fizice, și, neacordând nici cea mai mică importanță rezultatului întrebării sale, el a optat deja în favoarea unei astfel de posibilități. Atitudinea mea față de asemena lucruri este una pragmatică, iar marea maestră care m-a învățat în mod practic și util să mă comport astfel a fost psihoterapia și psihologia medicală. Nicăieri nu avem a face cu mai multe necunoscute ca în acest domeniu și nicăieri nu suntem mai obișnuiți să aplicăm ceea ce are efect, chiar dacă de cele mai multe ori nu observăm de ce are efect. Asistăm la vindecări neașteptate în cazul unor terapii problematice și la eșecuri neașteptate în cazul unor metode aparent fiabile. Cercetarea inconștientului ne confruntă cu lucruri curioase, de la care raționalistul întoarce cu silă privirea și apoi afirmă că n-a văzut nimic. Bogăția irațională a vieții m-a învățat să nu resping nimic, chiar și atunci când ceva contravine teoriilor noastre (ah, atât de efemere) sau când se dovedește pentru moment inexplicabil. Într-o astfel de situație ești, ce-i drept, neliniștit; nu ești sigur dacă busola arată direcția bună, dar descoperirile nu se fac în stare de siguranță, certitudine și liniște. Acesta e și cazul metodei chinezești de divinație. Ea tinde evident către cunoașterea de sine, chiar dacă în toate timpurile a fost utilizată și în sens superstițios. Cunoașterea de

sine apare ca un dezavantaj doar pentru oamenii proşti şi inferiori. Nimeni nu le va tulbura această convingere. Cei inteligenţi pot să rişte liniştiţi să facă prin această metodă câteva experienţe posibil instructive.

975 Metoda în sine este uşoară şi simplă. Dificultatea începe însă, cum am spus, la evaluarea rezultatului. Mai cu seamă înţelegerea simbolismului nu este o treabă uşoară nici cu ajutorul comentariului excelent al lui Wilhelm. Cu cât cititorul posedă mai multe cunoştinţe de psihologie a inconştientului, cu atât mai uşoară i se va părea această treabă. O altă dificultate şi mai importantă constă însă în necunoaşterea, general răspândită, a propriei umbre, anume a laturii inferioare a personalităţii proprii, care constă în cea mai mare parte din complexe refulate. Personalitatea conştientă se opune adesea cu toată puterea unor asemenea conţinuturi şi le împinge bucuros, sub formă de proiecţii, spre aproapele său. Vedem prea bine paiul din ochiul fratelui nostru, dar nu şi bârna din al nostru. Faptul că suntem frecvent loviţi de orbire sistematică faţă de propriile greşeli se dovedeşte a fi extrem de stânjenitor pentru studiul şi înţelegerea lui *I Ching*. S-ar putea aproape spune că cineva care utilizând mai des metoda nu găseşte în ea nimic de înţeles are foarte probabil o pată întunecată de o considerabilă dimensiune. Ar merita desigur din punctul de vedere al psihologiei moderne să se elaboreze câte un comentariu pentru fiecare semn, aşa cum a făcut Confucius. O astfel de muncă însă ar depăşi cu mult dimensiunea unei simple prefeţe şi ar însemna o sarcină extrem de exigentă. A trebuit de aceea să mă decid pentru o altfel de procedură.

976 Când mă aflam pe punctul de a scrie această prefaţă, mi-am propus să nu o fac înainte de a întreba cartea *I Ching*. Deoarece era vorba de a face lucrarea accesibilă unui nou public, mi s-a părut echitabil să dau o şansă metodei ei de a se exprima în legătură cu demersul meu. Deoarece după vechea concepţie chinezească cei care mişcă în mod tainic mănunchiurile de tulpini ca să apară răspunsul adecvat sunt agenţi spirituali[5], mi-a venit ideea să-mi reprezint cartea ca pe

5 După concepţia veche *shan* = spirit-like („Heaven produced the spirit-like things" [Cerul a produs lucrurile asemenea duhurilor].) (Legge, *loc. cit.*, p. 41.)

o persoană și să-i adresez această întrebare, anume cum interpretează ea această situație, adică intenția mea de a o prezenta unui public modern. Am folosit metoda monedelor, iar răspunsul a fost hexagrama 50: *Lucru, tingire.*

Corespunzător cu planul meu de a pune întrebări, trebuie să înțelegem textul în sensul că *I Ching* ar fi persoana care vorbește. Ea se desemnează pe sine drept tingire, ceea ce înseamnă vas de sacrificiu care conține mâncare gătită. Mâncarea trebuie înțeleasă aici ca „hrană spirituală". WILHELM spune în legătură cu asta: „Tingirea ca unealtă a culturii rafinate dă de înțeles [că e vorba de] îngrijirea și hrănirea bărbaților destoinici, a căror îngrijire este în folosul cârmuirii statului... Se vede aici cum cultura își atinge punctul culminant în religie. Tingirea slujește de jertfă adusă lui Dumnezeu... Revelația supremă a lui Dumnezeu se face prin profeți și sfinți. Venerarea lor este adevărata venerare a lui Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu care se revelează prin ei trebuie să fie primită cu smerenie" etc. 977

Deci, potrivit ipotezei noastre, trebuie să conchidem că acestea sunt lucrurile pe care *I Ching* le spune despre sine. 978

Dacă se întâmplă ca anumite linii ale hexagramei să aibă valoarea 6 sau 9, acestea, fiind deosebit de accentuate, sunt importante pentru interpretare.[6] Acei „spiritual agencies" au subliniat în hexagrama mea locul al doilea și al treilea cu câte un 9. Textul sună astfel: 979

> Nouă pe locul doi înseamnă:
> În tingire e mâncare.
> Tovarășii mei sunt invidioși
> dar nu-mi pot face nimic.
> Noroc!

Deci *I Ching* spune despre sine: „Eu conțin hrană (spirituală)". Deoarece posedarea a ceva important trezește întotdeauna invidie, corul invidioșilor se leagă de imaginea unei mari posesiuni.[7] Invidioșii vor să i-o ia, adică să-i fure sau să-i distrugă sensul. Dar dușmănia lor 980

6 Trimit aici la prezentarea metodei lui WILHELM din text.

7 Așa sunt, de pildă, acei *invidi* (invidioși), o figură lexicală din vechile texte latinești ale literaturii alchimice, în special în *Turba philosophorum* (sec. XI–XII).

e zadarnică. Bogăția ei de sens e sigură, adică ea este convinsă de prestația-i pozitivă, pe care nimeni nu i-o poate lua. Textul continuă:

> Nouă pe locul trei înseamnă:
> Mânerul tingirii e schimbat.
> Prefacerea ne e împiedicată.
> Grăsimea fazanului nu e mâncată.
> Abia când plouă trece căința.
> Vine, în fine, norocul.

981 Mânerul reprezintă priza prin care tingirea poate fi ridicată. El semnifică deci conceptul (*Begriff*)[8] pe care îl avem despre *I Ching* (= tingirea). Cu timpul conceptul s-a schimbat, așa încât astăzi cartea *I Ching* nu mai poate fi înțeleasă. Ca urmare, „prefacerea ne e împiedicată", adică nu mai suntem sprijiniți cu sfatul înțelept și judecata adâncă a oracolului și de aceea nu ne mai descurcăm în încâlcelile destinului și în întunericul propriului nostru Sine. Nu mai mâncăm „grăsimea fazanului", adică lucrul cel mai bun și mai bogat dintr-un fel de mâncare gustoasă. Când însă pământul însetat primește iarăși ploaie, adică atunci când se vine în ajutorul acestei stări de lipsă, „căința" ia sfârșit, adică regretul pentru pierderea înțelepciunii, căci apare în fine șansa dorită. Wilhelm spune aici: „Prin asta e desemnat cineva care, într-o epocă de înaltă cultură, se află într-un loc în care nu e băgat în seamă și recunoscut de nimeni. Ceea ce e un obstacol greu în calea lucrării sale." *I Ching* se plânge, ca să spun așa, de faptul că însușirile sale excelente sunt ignorate și de aceea se părăginesc. Se consolează însă cu speranța că va fi ajutată să fie din nou recunoscută.

982 Răspunsul dat de aceste două linii principale întrebării pe care am adresat-o lui *I Ching* nu cere din partea interpretării prea multă finețe, măiestrii și cunoștințe speciale. Cu puțin bun-simț oricine poate

8 Engl. *concept*, de la lat. *concipere*, de pildă a aduna într-un recipient. *Concipere* vine de la *capere*, a lua, a apuca. [Germ. *Griff* = priză, cu sensul de mod de a apuca ceva, face parte din aceeași familie de cuvinte cu *Begriff*, concept, noțiune; aici e și un joc de cuvinte intraductibil, căci se sugerează un sens propriu *ad hoc* al cuvântului, respectiv acela de agent prin care ceva este apucat (în cazul de față mânerul cazanului), sufixul *be* tranzitivizând sensul rădăcinii – *N. t.*]

recunoaște răspunsul: el este ca răspunsul unui om care n-are despre sine o părere proastă, dar a cărui deplină valoare nu este unanim recunoscută și, în genere, nu e cunoscută. Subiectul care răspunde are despre sine o concepție foarte interesantă: se simte ca un vas în care se aduce jertfă zeilor, respectiv mâncare sacrificială pentru hrănirea acestora. El se simte deci pe sine ca un instrument de cult, care slujește procurării de hrană spirituală, adică acordă atenția cuvenită acelor factori inconștienți sau acelor potențe (*spiritual agencies*!) proiectate ca zei, pentru ca ei să poată participa la viața individului. Doar acesta e și sensul cuvântului *religio*, observarea plină de grijă și luarea-în-considerare (de la *religere*)[9] a *numina* divine.

Într-adevăr, prin metoda *I Ching* este luată în considerare viața 983
proprie inconștientă a lucrurilor și a oamenilor, inclusiv a propriului Sine inconștient. Întrebându-l pe *I Ching*, m-am adresat acestuia, cum am spus mai sus, ca unui subiect, așa cum de pildă, vrând să prezinți pe cineva prietenilor tăi, îl întrebi mai întâi dacă e de acord. La întrebarea mea, *I Ching* îmi povestește despre importanța sa religioasă, despre faptul că e ignorată și neînțeleasă, și despre speranța sa de a ajunge să fie din nou respectată, evident cu o privire furișă aruncată prefeței mele încă nescrisă pe-atunci[10] și mai ales traducerii lui Mrs. Baynes.

Dar cum s-a produs această reacție? Cum a putut *I Ching* să-mi 984
răspundă atât de firesc-omenește? Prin aceea că am aruncat în sus trei monede mici, le-am lăsat să cadă, așa cum se cade din motive fizice, s-au rostogolit și apoi s-au oprit, una cu capul, celelalte cu scrierea deasupra. Eu n-aveam nici cea mai mică idee care din cele 64 de semne va ieși. Acest fapt straniu că printr-o tehnică ce pare să excludă de la bun început orice adecvare la sens se produce o reacție adecvată la sens este prestația pozitivă a lui *I Ching*. Acest caz nu este unic, ci constituie regula. Sinologi și chinezi competenți mi-au confirmat că *I Ching* este o culegere învechită de formule magice. La astfel de discuții s-a întâmplat de câteva ori ca partenerii mei să recunoască faptul

9 Aceasta e etimologia clasică. Abia Părinții Bisericii au derivat *religio* de la *religare* (relega).

10 Am făcut experimentul înainte de a scrie această prefață.

că ei înșiși au întrebat o dată un oracol la un vrăjitor. Firește totul ar fi o absurditate. Oracolul însă pe care l-au primit s-a potrivit curios cu pata lor întunecată.

985 Sunt conștient de faptul că la întrebarea mea ar fi fost posibile nenumărate răspunsuri și nu pot să afirm că nu aș fi resimțit ca întrucâtva rezonabil și un alt răspuns. Dar acest răspuns a fost primul și unicul pe care l-am primit și altceva nu știu. El m-a bucurat și m-a satisfăcut. A întreba a doua oară mi se pare pe cât de nepoliticos, pe atât de lipsit de respect, și de aceea nici nu o fac. „Magistrul o spune o singură dată." Stilul lipsit de gust în relația cu lucrurile iraționale, pe care oricum îl detest, este pentru mine semnul unui nivel de cultură inferior, raționalist, al cărui erou este belferul atotștiutor. Astfel de lucruri trebuie să fie și să rămână așa cum s-au manifestat prima oară, căci doar în acest caz știm ceea ce face natura când nu este tulburată prea mult de indiscreția omenească. Nu trebuie să studiem viața pe cadavre. Afară de asta, o repetare a experimentului ar fi imposibilă din simplul motiv că situația inițială nu mai poate fi produsă. De aceea există de fiecare dată doar un singur și unic răspuns.

986 Apoi nu e straniu că întreaga hexagramă 50 nu face decât să amplifice în esență tema prezentată în primele două linii principale?[11] Prima linie spune:

> O tingire cu picioare răsturnate
> Îndemnând la îndepărtarea a ceea ce a stagnat.
> Se ia o a doua soție de dragul fiului ei.
> Fără pată.

987 O tingire răsturnată arată că nu e întrebuințată. *I Ching* este de aceea ca o tingire scoasă din uz. Ea slujește la îndepărtarea obstacolelor, cum s-a amintit mai sus. E nevoie de ea ca de o a doua soție care este luată atunci când prima n-are fiu, adică *I Ching* e folosit când nu știm cum să ne descurcăm altminteri. În ciuda cvasilegalității celei de a doua soții în China, ea este totuși un auxiliar provizoriu supărător, și astfel procedura magică a oracolului este un ajutor temporar

11 Chinezii interpretează doar versurile variabile ale hexagramei obținute de oracol.

în vederea atingerii unui scop mai înalt. El nu are nicio pată, deşi e vorba de un procedeu autorizat doar în mod excepţional.

Am discutat deja cea de a doua şi a treia linie. Cea de a patra spune: 988

> Tingirea cu picioare rupte.
> Masa principelui e vărsată
> şi forma e pătată.
> Nenorocire!

Aici tingirea e folosită dar, evident, într-un mod foarte stângaci, 989
adică oracolul e maltratat, respectiv incorect interpretat. Mâncarea zeilor e astfel pierdută. În acest fel subiectul se face singur de ruşine. Legge traduce acest pasaj astfel: „Its subject will be made to blush for shame." Dacă un astfel de abuz loveşte un instrument cultic, precum tingirea (respectiv *I Ching*), putem vorbi de o mare profanare. *I Ching* insistă aici evident pe demnitatea lui ca vas sacrificial şi avertizează împotriva unei utilizări profanatoare.

Cea de a cincea linie spune: 990

> Tingirea are mânere galbene, inelele lor sunt de aur.
> Perseverenţa favorizează.

I Ching a găsit, după cum se pare, o nouă şi corectă (galbenul) 991
înţelegere, adică dispune de un mâner (concept) cu care poate fi mânuit (conceptualizat, înţeles). Acest concept este valoros (de aur). Notez această spusă a hexagramei ca un gest de apreciere a traducătoarei şi în favoarea mea. De perseverenţa necesară studiului lui *I Ching* n-am dus lipsă în cei peste douăzeci de ani, de asemenea, Mrs. Baynes s-a străduit ani de zile să realizeze traducerea.

Cea de şasea linie spune: 992

> Tingirea are inele de jadeit. Mare noroc!
> Nimic care să nu fie favorizant.

Jadeitul se caracterizează prin frumuseţe şi prin strălucire blândă. 993
Dacă inelele mânerelor sunt din jadeit, întreg vasul este înfrumuseţat, cinstit şi sporit în valoare. *I Ching* se exprimă aici nu doar foarte satisfăcut, ci şi optimist, ceea ce mă mulţumeşte în mod special. Toate

acestea, evident, cu condiția ca ipoteza noastră inițială să fie corectă. Desigur, însă, că nu știu cum ar trebui să probez că ipoteza e corectă. Nu putem decât să așteptăm evenimentele viitoare, iar între timp să ne mulțumim cu constatarea îmbucurătoare că *I Ching* și-a dat aparent acordul atât pentru prefață, cât și pentru reeditare.

994 Prin acest exemplu am arătat, cu maximă naivitate și onestitate, cum procedez concret cu un oracol. Firește, procedura se schimbă într-o oarecare măsură în funcție de felul în care se pune întrebarea. Dacă ne aflăm de pildă într-o anumită situație confuză, suntem eventual noi înșine subiectul enunțător, sau dacă e vorba de relația cu un alt om, acela își poate asuma rolul subiectului enunțător sau poate fi împins în acest rol prin modul specific de punere a întrebării. Lucrul acesta însă nu ține în întregime de libera noastră voință, căci tocmai relațiile cu semenii noștri nu depind întotdeauna sau nu depind în principal de aceștia, ci foarte frecvent exclusiv de noi înșine, chiar dacă noi înșine nu ne dăm seama de acest lucru. În ultimul caz putem avea surpriza ca, în pofida așteptării, să apărem noi înșine în oracol ca subiect activ, ceea ce ocazional textul arată inechivoc. De asemenea, se poate întâmpla ca o anumită situație să fie supraevaluată, fiind considerată extrem de importantă, în schimb oracolul să fie de cu totul altă părere și să atragă atenția asupra unui alt aspect, nebănuit și totuși existent al întrebării. Astfel de cazuri îi pot determina pe unii să considere oracolul o concluzie greșită. Confucius a obținut odată un oracol nepotrivit, și anume hexagrama 22: bi, grația, un semn absolut estetic. Ceea ce amintește de sfatul dat de Daimon lui Socrate: „Ar trebui să faci mai multă muzică", după care acesta și-a procurat un flaut. Confucius și Socrate își dispută primul loc în ce privește raționalitatea și atitudinea didactică, dar nu se preocupă să-și îngrijească „barbișonul", după cum spune cea de a doua linie a acestei hexagrame. Din păcate, rațiunea și pedagogia sunt lipsite frecvent de „grație", motiv pentru care în acest caz oracolul nu a greșit neapărat.

995 Să ne întoarcem înapoi la hexagrama noastră! Cu toate că, după cum am arătat, *I Ching* nu este doar de acord cu intenția mea de a scrie o prefață, ci își exprimă subliniat și optimismul în această privință, nu rezultă de aici că se anticipează efectul asupra publicului la care

trebuie să ajungă cartea. Deoarece în hexagrama noastră avem două linii yang marcate de un 9, suntem în situația de a afla ce prognoză își face sie însuși *I Ching*. Liniile marcate de un 6 sau de un 9 posedă după vechea concepție o asemenea tensiune interioară, încât manifestă înclinarea de a se transforma prin enantiodromie în contrariul lor, deci yang în yin și invers. Prin această transformare rezultă hexagrama 35: *dsin*, progresul.

Subiectul acestei hexagrame e cineva care, urcând, trebuie să treacă 996
prin tot felul de vicisitudini legate de noroc, și textul descrie cum trebuie să se comporte el în astfel de situații. Într-o asemenea împrejurare se află *I Ching*. El se ridică, ce-i drept, „ca soarele" și se „explică", dar este „respins" și „nu află încredere", e în progres, ce-i drept, dar „în doliu". Totuși are parte de „mare fericire de la strămoașa lui". La înțelegerea acestui pasaj obscur ne ajută psihologia: bunica sau strămoașa reprezintă nu rareori în vise și în basme inconștientul, căci la bărbat el este un semn augural feminin. Dacă *I Ching* nu găsește receptivitate în conștiință, atunci îi vine în întâmpinare inconștientul, căci potrivit naturii sale, cartea este mai strâns legată de acesta decât de raționalismul conștiinței. Deoarece în vise inconștientul este adesea reprezentat de o persoană feminină, același lucru ar putea fi și aici. Persoana feminină ar fi traducătoarea, Mrs. Baynes, care a acordat cărții grija ei maternă. Lucrul acesta i-ar putea lesne părea lui *I Ching* ca o „mare șansă". Prevede, ce-i drept, o înțelegere unanimă, dar se teme de abuz („progres ca un hamster"). Dar „nu va pune la inimă" „câștigul și pierderea". Rămâne indiferentă la favoarea și defavoarea părților. Nu insistă.

I Ching privește deci cu relaxare viitorul său pe piața americană 997
a cărții și se exprimă în această privință cam cum ar gândi orice om rezonabil în legătură cu destinul unei scrieri atât de controversate. Și această prezicere izvorâtă din jocul hazardului căderii monedelor este atât de adecvată sensului și atât de cumpătat rațională, încât nu ți-ai putea imagina un răspuns mai potrivit.

Toate acestea s-au petrecut înainte de a scrie cele de mai sus. Când 998
am ajuns aici cu prefața, m-a interesat să aflu cum înțelegea *I Ching* noua situație creată de prezentarea mea. Prin ceea ce scrisesem,

situația de dinainte era schimbată în măsura în care intervenisem prin acțiunea pe care o desfășurasem între timp și de aceea așteptam să aud ceva în legătură cu ea. De asemenea, trebuie să-i mărturisesc cititorului că redactând această prefață nu mă simțeam tocmai în apele mele, căci ca ins cu simțul răspunderii științifice sunt obișnuit să nu afirm nimic din ceea ce nu pot să și demonstrez sau măcar să consider ca acceptabil rațional. Dacă însă cineva ca mine și-a asumat promisiunea de a prefața o „culegere de vechi formule magice" și de a le face astfel mai mult sau mai puțin acceptabile pentru spiritul critic al publicului modern, nutrind părerea subiectivă că în spatele lor e mai mult decât pare la prima vedere, atunci se simte confruntat cu o misiune nu tocmai plăcută.

999 Îmi e oarecum penibil că sunt obligat să apelez la bunăvoința și fantezia publicului, în loc să pot prezenta dovezi convingătoare și explicații inatacabile și solide, suficient de fundamentate științific. Din păcate, îmi dau prea bine seama ce fel de argumente se pot aduce împotriva străvechii tehnici oraculare, iar ruda cea mai apropiată a acesteia pe care am convocat-o în calitate de martor principal, anume astrologia, nu se bucură nici ea de cea mai bună reputație. Nu suntem nici măcar siguri că vaporul care trebuie să ne ducă peste o mare necunoscută nu are pe undeva vreo spărtură ireparabilă. Oare vechiul text nu e corupt? Traducerea lui Wilhelm e corectă în toate privințele? Nu suntem supuși autoamăgirii prin interpretare? Eu sunt, ce-i drept, pe deplin convins de valoarea autocunoașterii. Dar mai are rost ca ea să fie recomandată, atunci când cei mai înțelepți dintre oameni au predicat-o zadarnic în toate timpurile?

1000 Convingerea subiectivă că „e ceva" cu *I Ching* m-a determinat să scriu această prefață. Doar o singură dată, într-o cuvântare comemorativă despre Richard Wilhelm, m-am exprimat în legătură cu problema cărții *I Ching*, altminteri am păstrat cu tact tăcerea. Am renunțat acum la prudența bine cumpănită, și anume, am cutezat să o fac în acest moment deoarece intru acum în al optulea deceniu al vieții mele, când opiniile schimbătoare ale oamenilor nu-mi mai fac nicio impresie și când ideile vechilor maeștri mi se par mai interesante decât colocviile academice. Știu că mai înainte n-aș fi

cutezat să mă exprim atât de explicit despre un lucru atât de nesigur, aşa cum fac astăzi.

Mi-e neplăcut că trebuie să-mi obosesc cititorul cu astfel de amă- 1001
nunte personale. Dar aşa cum am spus mai sus, în cazul oracolului, ne este adesea implicată propria persoană. Prin felul în care am pus întrebarea, am invitat chiar oracolul direct să ia în considerare acțiunea mea. Ceea ce s-a şi întâmplat. Rezultatul a fost hexagrama 29: *c'an*, abisul. Printr-un 6, cel de-al treilea loc este deosebit de marcat. Această linie glăsuieşte:

> Înainte şi-napoi, abis peste abis.
> Într-o astfel de primejdie stai mai întâi pe loc,
> Altminteri nimereşti într-o groapă din abis.
> Nu acționa astfel.

Sfatul bun de a nu „acționa astfel" l-aş fi urmat neapărat înainte 1002
şi aş fi renunțat la o expertiză a lui *I Ching*. Acum însă el îmi slujeşte de exemplu pentru felul în care funcționează. Într-adevăr, nu pot să merg mai departe, respectiv dincolo de ceea ce am spus despre oracol, şi nici să mă întorc înapoi, renunțând eventual la această prefață. Într-adevăr, pentru o conştiință intelectuală, problematica lui *I Ching* constă din „abis peste abis", şi inevitabil trebuie să „te opreşti", ocolind toate pericolele unor speculații infinite şi necritice, altminteri rişti să te pierzi cu adevărat într-o fundătură. Te poți oare afla din punct de vedere intelectual într-o situație delicată ca şi cum ai pluti în văzduhul rarefiat al posibilităților nedovedite şi n-ai şti dacă ceea ce vezi e adevăr sau iluzie? Este atmosfera onirică din *I Ching*, de care depinde judecata subiectivă proprie, atât de supusă erorii. Într-adevăr, eu nu pot decât să recunosc că această linie redă foarte potrivit starea sufletească în care a scris autorul acestor rânduri. La fel de potrivit îmi pare începutul consolator al acestui semn: „Dacă eşti sincer, atunci ai în inimă reuşită" — dicton care arată că decisiv în această situație e nu pericolul exterior, ci starea subiectivă, anume faptul de a te considera sau nu pe tine însuşi drept „sincer".

Hexagrama aseamănă faptul viu din această situație cu o apă care 1003
curge şi nu se teme de niciun loc periculos, ci se prăvăleşte peste stânci

și umple gropi. (*C'an* înseamnă și apă.) Tot astfel se comportă și omul superior („cel nobil") „și exersează îndeletnicirea învățăturii". Desigur, eu nu mă tem de posibile autoiluzionări, nesiguranțe, lucruri discutabile, neînțelegeri, și cum se mai numesc toate acele găuri în care se poate cădea, ci mă străduiesc să-i împărtășesc cititorului o învățătură despre *I Ching*.

1004 Hotărât, *c'an* apaține celor mai neplăcute semne. L-am întâlnit nu rareori la pacienții care intraseră prea mult sub stăpânirea inconștientului (apa!) și de aceea erau amenințați de posibile fenomene psihotice. O atitudine superstițioasă ar fi de aceea lesne înclinată să considere că semnul are în genere o astfel de semnificație. După cum în cazul interpretării viselor trebuie observat cu o precizie scrupuloasă textul oniric, tot așa și în cazul oracolului trebuie observată punerea inițială a întrebării care limitează cu exactitate interpretarea. După cum la primul oracol, punând întrebarea, m-am gândit mai ales la importanța prefeței mele încă nescrise pentru cartea *I Ching*, motiv pentru care am împins-o pe aceasta în prim-plan, ridicând-o aproape anticipativ la rangul de subiect activ, tot așa în cel de-al doilea caz, am intrat eu însumi în discuție în calitate de subiect activ. Ar fi de aceea arbitrar să se considere că și în ultimul caz *I Ching* este din nou subiectul activ, ceea ce ar face și interpretarea imposibilă. Dacă însă eu sunt subiectul, atunci interpretarea este, după sentimentul meu subiectiv, adecvată sensului, căci îmi exprimă sentimentul, cert, de nesiguranță și de risc. Când te miști pe un teren atât de nesigur poți lesne și pe neobservate să intri în mod îngrijorător sub influența inconștientului.

1005 Prima linie constată existența situației primejdioase (nimerești „într-o groapă din abis"); tot așa și a doua linie, care adaugă un sfat bun: „Trebuie să năzuiești să atingi doar ceea ce e mic." Sfat pe care l-am anticipat prin aceea că m-am limitat în această introducere la câteva exemple și am renunțat la sarcina mult mai pretențioasă, la care m-am gândit o vreme, anume* aceea de a scrie un comentariu psihologic la întreaga carte.

1006 Simplificarea sarcinii mele se exprimă în cea de a patra linie:

* [Ultima parte a propoziției, de la „anume" încolo, nu există în manuscrisul lui JUNG.]

Un ulcior cu vin, o farfurie de orez alături, vase de lut
oferite simplu pe fereastră.

WILHELM comentează în felul următor acest pasaj: „Înainte de a 1007
se angaja, un funcționar are nevoie de anumite daruri introductive și de anumite recomandări. Aici totul este simplificat la maximum. Darurile sunt sărăcăcioase, cel care ar trebui să dea recomandări nu este aici, te prezinți singur și totuși nu trebuie să te rușinezi, cu condiția să ai intenția onestă ca în caz de primejdie să dai o mână de ajutor."

Cea de a cincea linie introduce mai departe tema limitării. Urmă- 1008
rind natura apei, observăm că ea umple o groapă până sus, apoi se revarsă. Ea nu rămâne captivă acolo.

Abisul nu e supraumplut,
e umplut doar până în margine.

Dacă atrași de primejdie ne-am încăpățâna, tocmai din cauza nesi- 1009
guranței, să forțăm convingerea prin comentarii elaborate, cazuistică și altele asemenea, atunci n-am face decât să ne împiedicăm de dificultatea pe care o descrie eminent prima linie ca fiind o stare legată și închisă. Adesea ultima linie arată urmările care apar atunci când nu pui la inimă sensul hexagramei.

În hexagrama noastră avem un 6 pe locul trei. Acest yin tensionat 1010
se transformă prin enantiodromie într-un yang și produce astfel o nouă hexagramă care descrie o posibilitate cvasiviitoare sau o tendință către așa ceva. Rezultă semnul 48: *cing*, fântâna. Groapa nu mai semnifică însă primejdia, ci un puț folositor.

Astfel îmboldește cel nobil poporul la muncă
Și-i îndeamnă pe oameni să se ajute unii pe alții.

Acest din urmă lucru se referă probabil la refacerea puțului. E 1011
vorba anume de un puț vechi, dărăpănat, plin de noroi. Nici măcar animalele nu mai beau din el. Sunt chiar pești înăuntru, care pot fi săgetați, dar ca să se bea din el, adică să le fie folositor oamenilor, nu mai e bun. Această descriere amintește de vasul de jertfă răsturnat și nefolosit, căruia urmează să i se facă un nou mâner. Tot așa și puțul va fi curățat. Dar nimeni nu bea din el.

Asta e suferința inimii mele;
căci s-ar fi putut lua apă din el.

1012 După cum groapa primejdioasă cu apă trimite la *I Ching*, tot așa și puțul. Acesta însă are o semnificație pozitivă; el este o groapă care conține apa vieții. Este inconștientul; pe de-o parte, primejdie, pe de alta, ajutor. Utilitatea lui trebuie refăcută. Dar nu există nicio idee în acest sens, nicio unealtă cu care s-ar putea lua apă, căci „ulciorul e spart și curge". După cum vasul de jertfă capătă un mâner nou sau inele de susținere, de care să poată fi prins, tot așa și puțul trebuie rezidit. El conține un „izvor limpede, rece, care poate fi băut". Se poate scoate apă din el, căci „e de încredere".

1013 Se vede fără doar și poate că subiectul care face această „prognoză" este iarăși *I Ching*, care se prezintă pe sine ca un puț cu apă vie, după ce hexagrama precedentă a descris amănunțit riscul căderii întâmplătoare în groapă, încercarea de a ieși din ea și descoperirea apoi că e vorba de un puț vechi, dărăpănat, dar care poate fi refăcut spre a fi din nou folosit.

1014 Am pus două întrebări tehnicii întâmplătoare a oracolului cu monede, una înainte de prezentarea primei și celei de a doua hexagrame, iar a doua întrebare după. Prima întrebare s-a adresat cumva lui *I Ching*, și anume care era atitudinea lui față de intenția mea de a-i scrie o prefață. Cea de-a doua întrebare s-a referit la propria mea acțiune, respectiv la situația în care eu eram persoana activă, anume aceea care fusese discutată de prima hexagramă. La prima întrebare *I Ching* a răspuns comparându-se cu un vas de jertfă ce trebuie reînnoit și care trezește în public doar o satisfacție îndoielnică. La cea de a doua întrebare răspunsul a arătat că eu am intrat în dificultate, căci *I Ching* reprezintă o apă profundă și periculoasă, o groapă adâncă cu apă, în care cineva poate chiar să rămână împotmolit. Aceasta este însă un puț vechi care, spre a fi utilizat, trebuie rezidit.

1015 După mine, aceste patru hexagrame sunt din punct de vedere motivic (vas, groapă, puț) consecvente, iar din punctul de vedere al conținutului spiritual, rezonabile și adecvate sensului. Dacă un om mi-ar fi răspuns astfel, ar fi trebuit, în calitatea mea de psihiatru, să-l

declar responsabil, în limitele materialului prezentat. Oricât aş fi vrut, n-am putut descoperi în cele patru răspunsuri nimic delirant, idiot sau schizofrenic. Ţinând seamă de vârsta sa înaintată şi de originea chineză, n-am putut considera că limba arhaică, simbolică şi înflorată este semn patologic. Pe de altă parte, a trebuit să-l felicit pentru faptul de a fi înţeles în profunzime nesiguranţa inexprimată a stării mele de spirit. Nu pot vedea aici decât o excelentă intuiţie.

Aş zice că pe baza acestor exemple cititorul meu lipsit de prejude- 1016
căţi ar fi capabil să-şi facă cel puţin o idee provizorie despre modul în care lucrează *I Ching*.[12] O introducere modestă nu poate spera la mai mult.

Dacă aş fi izbutit că concretizez prin această lecţie intuitivă 1017
fenomenologia psihologică a lui *I Ching*, mi-aş considera scopul atins. La toate miile de întrebări, îndoieli, critici etc. pe care le ridică furtunos această carte stranie nu pot să răspund. Spiritul său îi apare unuia luminos, altuia confuz iar unui al treilea ca o noapte tenebroasă. Cui nu-i place să n-o folosească, iar cine e împotrivă să n-o considere adevărată. Cartea trebuie să umble prin lume pentru aceia care ştiu ce să facă cu ea.

12 I-aş recomanda cititorului să deschidă cele patru hexagrame din text şi să le citească împreună cu toate comentariile.

BIBLIOGRAFIE

A. Colecţii de tratate alchimice de diverşi autori

Tratatele şi autorii amintiţi în aceste colecţii nu mai sunt citaţi în Bibliografia generală (B).

Ars Chemica, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum, Strassburg, 1566.

I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [pp. 7–31: *Tractatus aureus*]
II Hortulanus, *Commentariolus* in Tabulam smaragdinam [pp. 33–47]
III *Consilium coniugii* de massa solis et lunae [pp. 48–263]

Artis Auriferae, quam chemiam vocant..., 2 vol., Basel, 1593.

Vol. I
I Turba philosophorum [două versiuni: pp. 1–65; 65–139]
II Allegoriae super librum Turbae [pp. 139–145]
III Aenigmata ex visione Arislei philosophi, et allegorijs sapientum [pp. 146–154: *Visio Arislei*]
IV *Aurora consurgens*: quae dicitur aurea hora [pp. 185–246]
V Rosinus [Zosimos] ad Sarratantam episcopum [pp. 277–319]

VI Tractatulus Avicennae [pp. 405–437]
VII Liber de arte chimica incerti authoris [pp. 575–631]
Vol. II VIII *Rosarium philosophorum* [pp. 204–384]; cuprinde o a doua versiune din *Visio Arislei*.

Aureum vellus oder der Güldin Schatz und Kunstkammer [f. Loc.], 1600.
I [Trismosin,] *Splendor solis* [Tractatus III, pp. 3–59]

Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus. Ed. de Johannes Jacobus Mangetus, 2 vol., Geneva, 1702.
Vol. I I Hoghelande, De alchimiae difficultatibus [pp. 336–368]
II Hermes Trismegistus, *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 400–445]
III Turba philosophorum [pp. 445–465; o altă versiune pp. 480–494]
IV Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones [pp. 467–479]
Vol. II V Bonus, Margarita pretiosa, novella correctissima [pp. 1–80]
VI Rosarium philosophorum [pp. 87–119]
VII *Consilium coniugii* seu De masa solis et lunae libri III [pp. 235–266]
VIII Sendivogius, Novum lumen chemicum [pp. 463–473]
IX Sendivogius, *Parabola* seu enigma philosophicum [pp. 474 și urm.]
X Orthelius, Epilogus et recapitulatio in Novum lumen chymicum Sendivogii [pp. 526–530]

Musaeum Hermeticum reformatum et amplificatum, Frankfurt, 1678.
I Sendivogius, Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum [pp. 545–600]

II Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [pp. 601–616]

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens. Vol. I–III, Ursel, 1602; vol. IV, Strassburg, 1613; vol. V, 1622; vol. VI, 1661.

Vol. I
I Hoghelande, De alchemiae difficultatibus [pp. 121–215]
II Dorneus, *Speculativa philosophia*, gradus septem vel decem continens [pp. 255–310]
III Dorneus, Physica Trithemii [pp. 437–450]
IV Dorneus, Philosophia meditativa [pp. 450–472]
V Dorneus, Philosophia chemica [pp. 472–517]
VI Dorneus, De tenebris contra naturam, et vita brevi [pp. 518–535]
VII Dorneus, De duello animi cum corpore [pp. 535–550]
VIII Dorneus, Congeries Paracelsicae chemiae *de transmutationibus metallorum* [pp. 557–646]

Vol. IV
IX Lullius Raymundus, Theoria et practica [pp. 1–191]
X Happelius, *Aphorismi Basiliani* sive canones Hermetici [pp. 368–371]
XI Hermes Trismegistus, *Tractatus aureus* de lapidis philosophici secreto, cum scholiis [pp. 672–797]

Vol. V
XII Allegoriae sapientum, supra librum Turbae [pp. 64–100]
XIII Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo [pp. 101–113]
XIV Platonis liber quartorum [pp. 114–208]
XV Petrus Bonus, Margarita pretiosa, novella correctissima [pp. 589–794]

Vol. VI
XVI Christophorus Parisiensis, Elucidarius artis transmutatoriae metallorum [pp. 195–293]
XVII Grasseus, Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis [pp. 294–381]

XVIII Orthelius, Epilogus et recapitulatio... in Novum lumen chymicum Michaelis Sendivogii [pp. 430–458]

B. Bibliografie generală

Abu'l-Qāsim Muhammad ibn Ahmad al-'Iraqā, *Kitāb al-'ilm al-muktasab fā zirā'at adh-dhahab* (Book of Knowledge aquired concerning the Cultivation of Gold). Trad. şi ed. de Eric John Holmyard, Paris, 1923.

Acta Apostolica Sedis. Commentarium officiale. Vol. XVI şi XVII, Vatican, 1950.

Acta S. Ioannis, vezi *Apokryphen, Neutestamentliche*.

Adler, Gerhard, *Entdeckung der Seele*. Sigmund Freud und Alfred Adler zu C.G. Jung, Zürich, 1934.

Aelian (Claudius Aelianus), *Varia historia*. Ed. de Rudolf Hercher, Leipzig, 1866.

Ambrosius, *Explanatio symboli ad initiandos*. Migne PL XVII, col. 1193 şi urm.

Amitâyur-dhyâna Sutra. Trad. de Junjiro Takakusu. În *Buddhist Mahâyâna Sutras* II (*Sacred Books of the East* XLIX), Oxford, 1894.

Andreae, Johann Valentin, vezi Rosencreutz.

Angelus Silesius (Johann Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*. Sämtl. poet. Werke III. Ed. de H.L. Held, München, 1924.

Antonio de Padua, *Sermones dominicales et in solemnitatibus*. Ed. de A.M. Locatelli, 3 vol., Padova, 1895.

Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Übers. und hg. von Emil Kautzsc. 2 Bde. [in einem]. Tübingen 1900.

Apokryphen, Neutestamentliche. Ed. de Edgar Hennecke, ed. a II-a, Tübingen, 1924.

Aristoteles, [*De coelo*] *Über den Himmel*. Die Lehrschriften. Ed. de P. Gohlke, Padeborn, 1958.

Athanasius: vezi Budge.

Augustinus (S. Aurelius Augustinus), *Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Maur*, 11 vol., Paris, 1836–1838.

– *De spiritu et anima liber unus*. Tom IV [col. 1140–1212, atribuite lui Augustin]

– *In Ioannis evangelium tractatus XXXIV*. Tom III/2 [col. 2036–2043].

– *Sermones supposititii*. Tom V [col. 2285–3222].

[Avalon, Arthur (Sir John Woodroffe)], *Shri-Chakra-Sambhâra Tantra.* Trad. de Kazi Dawa-Samdup. Ed. de A'A' (Tantric texts 7), Londra, 1919.

Barbarus Hermolaus, vezi Hermolaus.

Barth, Kar, *Credo*; *die Hauptprobleme der Dogmatik*. 16 Vorlesungen, München, 1935.

– *Vier Bibelstunden über Lukas 1* (Theologische Existenz heute, ed. de K. Barth şi E. Thurneysen, 19), München, 1935.

Bastian, Adolf, *Das Beständige in den Menschenrassen*, Berlin, 1868.

– *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*. 2 vol., Berlin, 1895.

– *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*, Berlin, 1881.

– *Die Vorstellungen von der Seele*. În Rudolf Virchow şi Franz von Holtzendorff (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. 10. Serie/226), Berlin, 1875.

Baumgartner, Matthias, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II/4), Münster, 1896.

Baynes, Charlotte Augusta, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus* – Bruce Ms. 96, Bodleian Library, Oxford, Cambridge, 1933.

Bernardino de Sahagun, vezi Seler.

Bernardus, *Vitis mystica.* Migne Pl. CLXXXIV, col. 635 şi urm.

Bernardus Sylvestris, *De mundi universitate libri duo*. Ed. de C.S. Barach şi J. Wrobel (Bibliotheca philosophorum mediae aetatis 1), Innsbruck, 1876.

Béroalde de Verville, François, *Le Tableau des riches inventions ... qui sont représentées dans le Songe de Poliphile*, Paris, 1600.

– Vezi Colonna.

– Vezi Fierz-David.

Berthelot, Marcellin, *La Chimie au moyen âge*, 3 vol. (Histoire des Science), Paris, 1893.

– *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887/88.

– *Les Origines de l'alchemie*, Paris, 1885.

Bin Gorion, Micha Josef, *Die Sagen der Juden*, Berlin, 1935.

Böhme, Jacob, *Viertzig Fragen von der Seele*, Amsterdam, 1682.

Bouché-Leclercq, Auguste, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899.

Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen, 1907.

Bovillus, Karl (Charles de Bouelles), *Ein gesichte Bruder Clausen ynn Schweytz und seine deutunge*, Wittenberg, 1528.

Brinktrine, Johannes, *Die Heilige Messe*. Ed. a II-a, Paderborn, 1934.

Bruno Herbipolensis, *Expositio Psalmorum*. Migne PL CXLII, col. 39–530.

Büchner, Ludwig, *Kraft und Stoff*, Frankfurt a. M., 1855.

Budge, E.A. Wallis, *The Book of Paradise*, 2 vol., Londra, 1904 (referitor la S. Athanasius, *The Life of St. Anthony*: vol. I, pp. 3–108).

– *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vol., Londra, 1911.

– *The Book of the Dead*. Facsimiles of the Papyrus of Hunefer etc., Londra, 1899.

Bussell, Frederick William, *Religious Thought and Heresy in the Middle Ages*, Londra, 1918.

[Büttner, Hermann,] *Das Büchlein vom vollkommenen Leben*. Ed. de H'B', Jena, 1907.

— Meister Eckehart's Schriften und Predigten. 2 Bde. Jena 1917.

Cabasilas din Salonic, *De divino altaris sacrificio*. Migne PG CL, col. 363–492.

Campbell, Colin, *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III.*, Edinburg și Londra, 1912.

Caspari, Carl Paul, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiana (Oslo), 1879.

Caussinus, Nicolaus, *De symbolica Aegyptiorum sapientia. Polyhistor symbolicus, electorum symbolorum et parabolarum historicarum stromata*, Köln, 1623.

Chândogya Upanishad VIII, 8. În *The Upanishads*. Trad. de F. Max Müller (*Sacred Books of the East* I), Oxford, 1879.

Chinesische Blätter für Wissenschaft und Kunst. Ed. de Richard Wilhelm. Vol. I (4 părți), Darmstadt, 1925.

Cicero, Marcus Tullius, *De inventione rhetorica*.

– *Pro coelio*. Ambele în *Opera omnia*, Lyon, 1588.

Clemens din Alexandria, *Stromata*. Migne PG VIII, col. 685 până la IX, col. 602.

Clemens din Roma, *Erster Brief an die Korinther*. Vezi *Apokryphen, Neutestamentliche*.

Codice și manuscrise:

Codex Bezae Cantabrigiensis. Ed. de Frederick H. Scrivener, Londra și Cambridge, 1864.

Codex Brucianus (Bruce, Mss. 96), Oxford, Bodleian Library. Vezi Baynes.

Codex Germanicus Monacensis 598 (1417). „Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen." Offenbahret anno 1420. Staatsbibliothek, München.

Codex Heidelbergensis. Hildegard von Bingen, „Scivias". Cod. Sal. X, 16 (sec. al XII-lea). Cf. Hildegard von Bingen: Wisse die Wege. Scivias. Übers. von Maura Boeckeler. Salzburg 1954.

Codex Luccensis. Hildegard von Bingen: „Liber divinorum operum". Codex 1942, fol. 372 (sec. al XII-lea). Bibliotheca governativa Lucca.

Codex Latinus 3060. „Liber Hermetis Trismegisti" (sec. al XIV-lea). Bibliotheca Vaticana.

Codex Graecus 237 (sec. al XIV-lea). Bibliotheca Vaticana.

Codex Graecus 951 (sec. al XIV-lea). Bibliotheca Vaticana.

Codex Marcianus. Vezi Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*.

Codex Palatinus Latinus 1993. Opicinus de Canistris. Vezi Salomon.

Codex Parisinus 6319. „Liber Trismegisti“ (sec. al XIV-lea). Bibliothèque Nationale Paris.

Codex Parisinus. Fond Latin 14006. „Aurora consurgens“. Bibliothèque Nationale Paris.

Codex Parisinus Graecus 1220. Bibliothèque Nationale Paris.

Codex Rhenovacensis 172. Studiul 1, „Aurora consurgens“ (sec. al XV-lea, mss. alterat începând cu parabola a patra) Zentralbibliothek Zürich.

Colonna, Francesco, *Hypnerotomachia Poliphili* etc., Veneția, 1499.

– Vezi Béroalde de Verville.

– Vezi Fierz-David, Linda.

Connelly, Marc, *The Green Pastures*, New York, 1930.

Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus“. În *Acta Apostolica Sedis*. Vezi acolo.

Cornford, Francis MacDonald, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, New edn., Londra și New York, 1952.

Corpus Hermeticum. Vezi Scott.

Crawley, Alfred Ernest, *The Idea of the Soul*, Londra, 1909.

Cumont, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol., Bruxelles, 1894/99.

Custance, John, *Weisheit und Wahn*, Zürich, 1954.

Cyprian, *Epistola ad Caecilium*. Migne PL IV, col. 383 și urm.

Daniel, Hermann Adalbert, *Thesaurus hymnologicus*. 5 vol., Halle și Leipzig, 1841–1856.

Delacotte, Joseph, *Guillaume de Digulleville. Trois romans-poèmes du XIVe siècle*, Paris, 1932.

Demokritos (Pseudo). Vezi Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*.

Denzinger, Heinrich, *Enchiridion Symbolorum*. Ed. de Carolus Rahner, Freiburg i.Br., 1921.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. a VI-a, 3 vol., Berlin, 1951/52.

Dieterich, Albrecht, *Eine Mithrasliturgie*. Ed. a II-a, Leipzig, 1910.

Djâbir: vezi Geber.

Dozy, Reinhard şi M.J. de Goeje, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*. Actes du sixième congrès international des Orientalistes 1883, Leiden, 1885.

Drummond, Henry, *Das Beste in der Welt*. Ed. a 29-a, Bielefeld, 1894.

– *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*, Leipzig, 1889.

Dunbar, Helen Flanders, *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy*, New Haven, 1929.

Dunne, John William, *An Experiment with Time*, Londra, 1927.

Durrer, Robert: *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß*, 2 vol., Sarnen, 1907/21.

Eckhardt, Meister, vezi Büttner.

Eisler, Robert, *Orpheus – the Fisher*, Londra, 1921.

– *Weltenmantel und Himmelszelt*, 2 vol., München, 1910.

Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (Bibliothèque scientifique Payot), Paris, 1951. În germ., *Schamanismus und archaische Ektasetechnik*, Zürich, 1956.

Emerson, Ralph Waldo, *Essays*, Boston şi New York, 1903.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13 vol., Edinburg, 1908–1927.

Epiphanius, *Panarium, sive Arcula* (Contra octoginta haereses). Migne PG XLI, col. 173 până la XLII, col. 852.

Erman, Adolf, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, 2 vol., Tübingen, 1885.

Eusebius, *Praeparatio evangelica*. Migne PG CCI, lib. I, cp. IXs.

Evans-Wentz, W.Y., *Das tibetanische Totenbuch*, ed. de E'W', ed. a VI-a, Zürich, 1960.

– *Das tibetische Buch der großen Befreiung*, München, 1955.

Fenn, George Manville, *Running Amok*, Londra, 1901.

Fierz-David, Linda, *Der Liebestraum des Poliphilo*. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne, Zürich, 1947.

– Vezi Béroalde de Verville.

– Vezi Colonna.

Firmicus Maternus, Julius, *De errore profanarum religionum*. Ed. de Carolus Halm (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 2), Viena, 1867.

Foerster-Nietzsche, Elisabeth, *Der werdende Nietzsche*, München, 1924.

Franz, Marie-Louise von, „Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik". Ed. şi comentat de M-L' von F', în Jung, *Mysterium Coniunctionis* III, Zürich, 1957.

– „Die Passio Perpetuae", în Jung, *Aion*, vezi acolo.

– *Die Visionen des Niklaus von Flüe* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 9), Zürich, 1959.

Frazer, Sir James George, „Adonis, Attis, Osiris" (*The Golden Bough*, Part. IV). Ed. a II-a, 2 vol., Londra, 1907.

– „The Dying God" (*The Golden Bough*, Part. III), Londra, 1911.

– „Taboo and the Perils of the Soul" (*The Golden Boug*, Part. II), Londra, 1911.

Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. Ges. Schriften II, Viena, 1925.

– *Die Zukunft einer Illusion*. Ges. Schriften XI, Viena, 1928.

Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.

Fromer, Jakob und Manuel Schnitzer, *Legenden aus dem Talmud*, Berlin, 1922.

Garnerius de Sancto Victore, *Gregorianum*. Migne PL CXCIII, col. 23 şi urm.

Gaudentius (episcop de Brixen), *Sermones*. Migne PL XX, col. 827 şi urm.

Geber (Djâbir ibn-Hayyan), „Livre de la miséricorde", în Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, pp. 163–190.

Gilgamesch-Epos, Das. Trad. şi ed. de Albert Schott, Leipzig [1934].

Gnosius, Dominicus, *Hermetis Trismegisti tractatus vere aureus ... cum scholiis Dominici Gnosii*, Leipzig, 1610.

– Vezi şi (A) Bibliotheca chemica curiosa şi Theatrum chemicum IV.

Gomperz, Theodor, *Griechische Denker*. Ed. a III-a, Leipzig, 1912.

Gregorius Magnus, *Dialogorum libri* IV. Migne PL LXXVII, col. 149 şi urm.

– *Expositiones in Librum primum Regum*. Migne PL LXXXIX, col. 17 şi urm.

Grigore de Nyssa, *De vita Beati Gregorii [Thaumaturgi] miraculorum opificio*. Migne PG XLVI, col. 911 şi urm.

Griffith, Francis Llewellyn, *A Collection of Hieroglyphs* (Archaeological Survey of Egypt, 6th Memoir), Londra, 1898.

Guillaume de Digulleville, vezi Delacotte.

Guillén, Jorge, *Lobgesang*. Selecţie şi trad. de E.R. Curtius, Zürich, 1952.

Haeussermann, Friedrich, „Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie" (Beihefte zur *Z. für die alttestamentliche Wissenschaft* 58), Giessen, 1932.

Hammer Jensen, Ingeborg, *Die älteste Alchymie*, Copenhaga, 1921.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Ed. a 5-a, 3 vol., Tübingen, 1931/32.

Harper, Robert Francis, *The Code of Hammurabi*, Chicago, 1904.

Harrison, Jane Ellen, *Themis*, Cambridge, 1912.

Hastings, James [ed.], vezi *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

Hauck, Albert [ed.], vezi *Realenzyklopädie*.

Hauer, J.W.: „Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik". În *Eranos-Jahrbuch* II, Zürich, 1934/35.

Heath, Sir Thomas L., *A History of Greek Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921.

Hennecke, Edgar, vezi *Apokryphen, Die* şi *Pseudoepigraphen*.

Hermolaus Barbarus, *In Dioscoridem corollarium libris quinque absolutum*, Veneţia 1516.

– Vezi şi Maier, *Symbola aureae mensae*.

Herrad von Landsperg, *Hortus deliciarum*. Vezi Keller şi Straub.

Hildegard von Bingen, *Scivias, vel visionum ac revelationum libri tres*. Migne PL CXCVII, col. 383–738.

– Vezi şi Codices.

Hillebrandt, Alfred, *Lieder des Ṛgveda*, Göttingen şi Leipzig, 1913.

Hippolytus, *Elenchos [Refutatio omnium haeresium]*. Ed. de Paul Wendland (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte III), Leipzig, 1916.

Hogg, James, *Vertrauliche Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines gerechtfertigten Sünders*, Stuttgart, 1951.

Holmyard, Eric John (ed. şi trad.), vezi Abu'l-Qāsim.

Horaz (Quintus Horatius Flaccus), *Werke*. Ed. de O. Keller şi A. Holder, 2 vol., Leipzig, 1899/1925.

Hubert, Henri şi Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (Travaux de l'Année sociologique), Paris, 1909.

I Ging. Vezi Wilhelm.

Ignaţiu de Loyola, *Exercitia spiritualis cum versione litterali ex autographo Hispanico*. Ed. de Joannes Roothaan. Ed. a II-a, Roma, 1838.

[Irenaeus (de Lyon),] *S'I'i episcopi Lugdunensis contra omnes haereses libri quinque*, Oxford, Londra, 1702. [În interiorul cărţii este folosit titlul curent „*Adversus* omnes haereses"]. În germană, *Des heiligen I' fünf Bücher gegen die Häresien* (Bibliothek der Kirchenväter), Bücher I–III, Kempten şi München, 1912. Vezi şi Migne PG VII, col. 433 şi urm.

Jacobsohn, Helmuth, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (Ägyptologische Forschungen VIII), Glückstadt, 1939.

– „Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba", în *Zeitlose Dokumente der Seele* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 3) Zürich, 1952.

James, William: *Pragmatism*, Londra şi New York, 1911.

Jastrow, Morris: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 3 vol., Gießen, 1905.

Jeremias, Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2 vol., Leipzig, 1906.

Jewish Encyclopedia, The, 12 vol., New York, 1925.

Joannes Damascenus, *Enchomium in Dormitionem* etc. Migne PG XCVI, col. 721 şi urm.

Joannes de Rupescissa, vezi Rupescissa.

Joyce, James, *Ulysses*. Prima ediţie: Paris, 1922. New York, 1933 şi Londra, 1936.

Jung, Carl Gustav*, *Aion*. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen VIII), Rascher, Zürich, 1951 [GW IX/2, 1976, 51983)].

– *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Reichl, Darmstadt, 1928. Reeditare la Rascher, Zürich, 1933. Reeditări: 1935, 1939, 1945, 1950, 1960 şi (paperback) 1966. Studienausgabe, Walter, Olten, 1971 [GW VII (1964, 31981)].

– *Diagnostische Assoziationsstudien*. Beiträge zur experimentellen Psychopathologie. Ed. de C'G'J'; contribuţiile lui sunt cuprinse în vol. I (împreună cu F. Riklin), III, IV, VI, VIII şi IX. 2 vol., Leipzig, 1906/1910. Reeditări 1911, 1915 [GW II (1979)].

– „Der Gegensatz Freud und Jung". În *Seelenprobleme der Gegenwart*. Vorträge und Aufsätze. (Psychologische Abhandlungen III), Rascher, Zürich, 1931. Reeditări 1933, 1939, 1946, ediţie revăzută 1950 şi (paperback) 1969 [GW IV (1969, 21979)].

– „Der Geist Mercurius", în *Eranos-Jahrbuch* IX (1942). Rhein-Verlag, Zürich, 1943. Versiune lărgită în *Symbolik des Geistes* [GW XIII (1978, 21982)].

– „Kommentar zu Das Geheimnis der Goldenen Blüte". Vezi Wilhelm [contribuţia lui Jung: GW XIII (1978, 21982)].

– *Mysterium Coniunctionis*. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von Marie-Louise von Franz, 2 (3) vol., Rascher, Zürich, 1955 [I şi II constituie vol. GW XIV/1 şi 2 (1968, reeditare complet revizuită în 1984)].

– „Der philosophische Baum", în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW XIII (1978, 21982)].

– *Die Psychologie der Übertragung*. Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen, Rascher, Zürich, 1946 [GW XVI (1958, 31979)].

– „Psychologie und Dichtung“, în *Philosophie der Literaturwissenschaft*. Ed. de Emil Ermatinger, Berlin, 1930. Revizuită în *Gestaltungen des Unbewußten*, 1950 [GW XV (1971, ^{3}1979)].

– *Psychologische Typen*, Rascher, Zürich, 1921. Reeditări: 1925, 1930, 1937, 1940, 1942, 1947 și 1950 [GW VI (1960, ediție revizuită 1967, ^{14}1981)].

– *Symbole der Wandlung*. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie, Rascher, Zürich, 1952. A 4-a ediție revizuită a lucrării *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912). [GW V (1973, ^{3}1983)].

– *Symbolik des Geistes*. Studien über psychische Phänomenologie, mit einem Beitrag von Riwkah Schärf (Psychologische Abhandlungen VI), Rascher, Zürich, 1948. Reeditare în 1953 [contribuțiile lui Jung în GW IX/1 (1976, ^{5}1983) și XIII (1978, ^{2}1982) și în acest volum].

– „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge“, în C.G. Jung und W. Pauli: *Naturerklärung und Psyche* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut IV), Rascher, Zürich, 1952 [GW VIII (1967, ediție complet revizuită în 1976, ^{4}1982)].

– „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“. Primă apariție în *Eranos-Jahrbuch*, 1946 (Rhein-Verlag, Zürich, 1947). Revizuită în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW VIII (1967, ediție complet revizuită în 1976, ^{4}1982)].

– *Traumsymbole des Individuationsprozesses*. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewußten. Vezi *Psychologie und Alchemie*.

– „Über das Unbewußte“, în *Schweizerland* IV/9 și 11/12 (Zürich, 1918) [GW X (1974, ^{2}1981)].

– „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes“, în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW IX/1 (1976, ^{5}1983)].

– „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten“, în *Eranos-Jahrbuch*, 1934 (Rhein-Verlag, Zürich, 1935). Revizuită în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien über den Archetypus

(Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW IX/1 (1976, ^{5}1983)].

– „Über die Mandalasymbolik", în *Gestaltungen des Unbewußten* (Psychologische Abhandlungen VIII), Rascher, Zürich, 1950 [GW IX/1 (1976, ^{5}1983)].

– *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Psychologische Abhandlungen II), Rascher, Zürich, 1948, (paperback) 1965, Studienausgabe Walter, Olten, 1971 [GW VIII (1967, ediţie complet revizuită 1976, ^{4}1982)].

– „Die Visionen des Zosimos", în *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Studien Über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 [GW XIII (1978, ^{2}1982)].

– *Wandlungen und Symbole der Libido*, Viena, 1912. Vezi *Symbole der Wandlung.*

– „Wotan", în *Neue Schweizer Rundschau* III/11 (Zürich, 1936), apoi în *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich, 1946 [GW X (1974, ^{2}1981)].

– *Zum psychologischen Aspekt der Korefigur*. Vezi Kerényi şi Jung [contribuţiile lui Jung în GW IX/1 (1976, ^{5}1983)].

– „Zur Psychologie der Schelmenfigur", în Radin, Kerényi, Jung: *Der Göttliche Schelm*. Ein indianischer Mythenzyklus, Rhein-Verlag, Zürich, 1954 [contribuţia lui Jung în GW IX/1 (1976, ^{5}1983)].

– Vezi şi Kerényi.

– Vezi şi Pauli.

– Vezi şi Wilhelm.

Jung, Emma, „Ein Beitrag zum Problem des Animus", în Jung, Carl Gustav, *Wirklichkeit der Seele.* Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie (Psychologische Abhandlungen IV), Rascher, Zürich, 1934. Reeditare 1939, 1947. Contribuţia Emmei Jung, împreună cu studiul „Die Anima als Naturwesen" în paperback la Rascher, 1967. Reeditare revizuită la Bonz-Verlag, Fellbach, 1983.

Justinus Martyr, *Apologia secunda*. Migne PG VI, col. 441 şi urm.

Kant, Immanuel, *Die Kritik der reinen Vernunft*. Ed. de Kehrbach, Halle, 1878.

Käsemann, Ernst, *Leib und Leib Christi* (Beiträge zur historischen Theologie 9), Tübingen, 1933.

Katha-Upanishad, vezi *Sacred Books of the East* XV.

Kautzsch, Emil, vezi *Apokryphen, Die,* și *Pseudoepigraphen*.

Kazi Dawa-Samdup, vezi Avalon.

Keller, G. și A. Straub (ed. și tr.), Herrad von Landsperg, *Hortus deliciarum*, Strassburg, 1979–1899.

Kerényi, Karl și C.G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Ed. a 4-a, Zürich, 1951 [contribuțiile lui Jung în GW IX/1].

Kessler, Konrad, *Mani*. Forschungen über die manichäische Religion, Berlin, 1889.

Khunrath, Henricus, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hanau, 1604.

– *Von hylealischen, das ist, pri-materialischen catholischen oder algemeinen natürlichen Chaos*, Magdeburg, 1597.

Kircher, Athanasius, *Mundus subterraneus in XII libros digestus*, 2 vol., Amsterdam, 1678.

[Klaus, Bruder,] vezi von Franz; vezi Stöckli.

Klug, Hubert, „Die Lehre des seligen Johannes Dund Skotus über das Opfer, besonders über das Messopfer", în *Theologie und Glaube* XVIII (Padeborn, 1926).

Koepgen, Georg, *Die Gnosis des Christentum*, Salzburg, 1939.

Kramp, Joseph, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie.* Ed. a II-a, Regensburg, 1924.

Kranefeldt, Wolfgang M., *Therapeutische Psychologie. Ihr Weg durch die Psychoanalyse.* Ed. a III-a, Berlin, 1956.

Kroll, Josef, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Studien der Bibliothek Warburg 20), Leipzig, 1932.

Krueger, Gustav, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Lebensfragen; Schriften und Reden. Ed. de Heinrich Weinel), Tübingen, 1905.

Kükelhaus, Hugo, *Urzahl und Gebärde*, Berlin, 1934.

Leisegang, Hans, *Denkformen*, Berlin, 1928.

– *Die Gnosis*, Leipzig, 1924.

– *Der Heilige Geist*, Leipzig, 1919.

– *Pneuma Hagion* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig 4), Leipzig, 1922.

Lévy-Bruhl, Lucian: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Ed. a II-a, Paris, 1912.

– *La Mentalité primitive*, Paris, 1922.

– *La Mythologie primitive*, Paris, 1935.

Lippmann, Eduard Oskar von, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 2 vol., Berlin, 1919/31.

Lipsius, Richard Adelbert şi Max Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, 3 vol., Leipzig, 1891–1903.

[Lü Bu We (Lü Pu-Wie),] *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Ed. de Richard Wilhelm, Jena, 1928.

Macrobius, *Commentarium in Somnium Scipionis*, Lyon, 1556.

Maitland, Edward, *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work*, 2 vol., Londra, 1896.

Maier, Michael, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica*, Oppenheim, 1618.

– *De circulo physico quadrato*, Oppenheim, 1616.

– *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*, Frankfurt a.M., 1687.

– *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt a.M., 1617.

Mead, G. R. S., *Fragments of a Faith Forgotten*. Ed. a II-a, Londra, 1906.

– *Pistis Sophia*, Londra, 1921.

Meier, C.A., „Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewußten“, în *Zentralblatt für Psychotherapie* XI (Leipzig, 1939), pp. 284–303.

Meyer, Wilhelm, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus* (Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaft XVI/2), München, 1881.

Migne, Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus*. Series Latina, 221 vol., Paris 1844–1880 [citată aici PL].

– Series Graeca, 116 vol., Paris, 1857–1866 [citată aici PG].

Moret, Alexandre, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Annales du Musée Guimer, Bibliothèque d'études 15), Paris, 1902.

Mylius, Johann Daniel, *Philosophia reformata*, Frankfurt a.M., 1622.

Nelken, Jan, „Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen", în *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung* IV, Viena și Leipzig, 1912.

Neumann, Erich, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Zürich, 1949.

Nielsen, Christian Detlef, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, 2 vol., Copenhaga, 1922/42.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Werke*, 16 vol., Leipzig, 1899–1911 [sunt citate vol. II: *Menschliches, Allzumenschliches*; VI: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*].

Ninck, Martin, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena, 1935.

Norden, Eduard, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Studien der Bibliothek Wartburg 3), Leipzig und Berlin, 1924.

Ohazama, Shuei (Ohasama Schuej), *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*. Trad. de August Faust, Gotha și Stuttgart, 1925.

Onians, Richard Broxten, *The Origin of European Thought*, Cambridge, 1951.

Opicinus de Canistris, vezi Codices; vezi Salomon.

Origenes, *Contra Celsum*. Migne PG XI; col. 657–1632.

– *In Jeremiam homiliae*. Migne PG XIII, col. 255–544.

– *De principiis*. Migne PG XI, col. 115–414.

Otto, Rudolf: *Das Gefühl des Überweltlichen*, München, 1932.

– *Das Heilige*, Breslau, 1917.

Pantheus, Johannes Aug., *Ars transmutationis metallicae*, Veneția, 1519.

Pauli, Wolfgang, „Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler", în

Naturerklärung und Psyche (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 4), Zürich, 1952.

Pearcy, Henry Reubelt, *A Vindication of Paul*, New York, 1936.

Percival, Milton A., *William Blake's Circle of Destiny*, New York, 1938.

Pererius, Benedictus, S.J., *De magia. De observatione somniorum et de divinatione astrologica libri tres*, Köln, 1598.

Peucer, Caspar, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum*, Wittenberg, 1560.

Picinellus, Philippus, *Mundus symbolicus*, Köln, 1681.

Pistis Sophia, vezi Schmidt.

Pitra, Giovanni Battista, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, 8 vol., Paris, 1876–1891.

Pius al XII-lea (Papă), „*Munificentissimus Deus*". *Acta Apostolicae Sedis* XLII, Roma, Vatican, 1950.

Platon, *Timaeus und Kritias*. Trad. de Otto Apelt (Philosophische Bibliothek 179), ed. a II-a, Leipzig, 1922.

– *Timaeus and Critias*. The Thomas Taylor Translation (Bollingen Serie III), New York, 1944.

– *Symposion. P's Gastmahl*. Trad. de Rudolf Kassner, ed. a II-a, Jena, 1906.

Plutarc, *De defectu oraculorum*. În germ.: *Über den Verfall der Orakel*, în *P's Werke* X. Trad. de J.C.F. Bähr, Stuttgart, 1858.

– *Quaestiones convivales*. În germ.: *Tischgespräche*, în *Vermischte Schriften* I. Selecţie şi trad. de Heinrich Conrad, München şi Leipzig, 1911.

Popelin, Claudius, *Le Songe de Poliphile ou Hypnérotomachie de Frère Francesco Colonna*, 2 vol., Paris, 1883.

– Vezi Béroalde de Verville.

– Vezi Colonna.

– Vezi Fierz-David.

Portmann, Adolf, „Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung", în *Eranos-Jahrbuch* XXI, Zürich, 1953.

Preisedanz, Karl, *Papyri Graecae Magicae*, 2 vol., Leipzig şi Berlin, 1928/31.

Preisigke, Friedrich: *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung* (Papyrusinstitut Heidelberg I), Berlin și Leipzig, 1920.

– *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit* (Papyrusinstitut Heidelberg VI), Berlin și Leipzig, 1922.

Preuschen, Erwin, *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Gießen, 1901.

Przywara, Erich, *Deus semper maior*, 3 vol., Freiburg i.Br., 1938.

Psellus, Michael, „De daemonibus", în *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* etc. Ed. de Marsilius Ficinus, Veneția, 1497.

Rahner, Hugo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945.

– „Mysterium Lunae", în *Zeitschrift für Katholische Theologie* LXIV (Innsbruck și Leipzig, 1940).

[Ramakrishna, Shri,] *Worte des Meisters* [neidentificat]. Ed. de Emma von Pelet, Zürich, 1930 [1940?].

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [ed. de Albert Hauck], 24 vol., Leipzig 1896–1913.

Reitzenstein, Richard, *Poimandres*, Leipzig, 1904.

Reusner, Hieronymus, *Pandora, das ist die edelst Gab Gottes, oder der werde und heilsame Stein der Weysen*, Basel, 1588.

Rhine, J.B., *The Reach of the Mind*, Londra și New York, 1948.

Ṛgveda. Vezi Hillebrandt.

Ripley, George, *Opera omnia chemica*, Kassel, 1649.

Romanus, *De nativitate*; *De theophania*, vezi Pitra.

Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae … cum figuris, Frankfurt a.M., 1550. Vezi și (A) Artis Auriferae II și Bibliotheca chemica curiosa.

Roscher, W.H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 6 vol., Leipzig, 1884–1937.

Rosenkreutz, Christian (Johann Valentin Andreae), *Chymische Hochzeit* … Anno 1459. Aus einer Straßburger Ausgabe von 1616. Ed. de Ferdinand Maack, Berlin, 1913.

Rossi, Giovanni Batista De, *Mosaici cristiani delle Chiese di Roma anteriori al secolo XV*, Roma, 1899.

Ruland(us), Martin, *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, Frankfurt a.M., 1612.

Rupertus (Abbas Tuitiensis): Commentarium in Joannem. Migne PL CLXIX col 205–826.

Rupescissa, Joannes De, *La Vertu et la propriété de la quinte essence de toutes choses*, Lyon, 1581.

Ruska, Julius, *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.

– *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie* (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin I), Berlin, 1931.

Ruysbroeck, John Of, *The Adornment of the Spiritual Marriage* etc. Trad. De C.A. Wynschenk Dom, Londra, 1916.

Sacred Books of the East. Ed. de Max Müller, 50 vol., Oxford, 1879–1910.

Salomon, Richard, *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesichen Klerikers des 14. Jahrhunderts*. Codex Vaticano Palatino Latino, 1993 (The Warburg Institute), Londra, 1936.

Salzer, Anselm, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*, Linz, 1886.

Samyutta-Nikâya. Trad. de Wilhelm Geiger, 2 vol., München, 1930.

Satapatha-Brāhmana, în *Sacred Books of the East* XLIV.

Schär, Hans, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 2), Zürich, 1950.

– *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs*, Zürich, 1946.

Schärf, Riwkah, „Die Gestalt des Satans im Alten Testament", în C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*, vezi acolo.

Schmaltz, Gustav, *Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie*, Stuttgart, 1951.

Schmidt, Carl, *Pistis Sophia*, Leipzig, 1925.

Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957.

Scholz, Heinrich: *Die Religionsphilosophie des Als-Ob*, Leipzig, 1921.

Schopenhauer, Arthur, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, în *Sämtliche Werke.* Ed. de Eduard Griesbach, 6 vol., Leipzig, 1890/91.

Schultz, J.H., *Das autogene Training*, Berlin, 1932.

Schultz, Wolfgang, *Dokumente der Gnosis*, Jena, 1910.

[Scott, Walter,] *Hermetica*, ed. de W'S', 4 vol., Oxford, 1924–1936.

Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*. Trad. din aztecă de C. Seler-Sachs, Stuttgart, 1927.

Shatapatha-Brâhmana V. Trad. de Julius Eggeling (*Sacred Books of the East* XLIV), Oxford, 1900.

Shaw, George Bernard, *Saint Joan*, Londra, 1938.

Sigismund von Seon, *Trithemius sui-ipsius vindex*, Ingolstad, 1616.

Silberer, Herbert, *Der Traum*, Stuttgart, 1919.

[Singer, Charles,] *Studies in the History and Method of Science*. Ed. de C'S', Oxford, 1917.

Sosnosky, Theodor von, *Die rote Dreifaltigkeit. Jakobiner und Bolschewiken*, Einsiedeln, 1931.

[Spamer, Adolf,] *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Ed de A'S', Jena, 1912.

Spielrein, Sabina, „Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie", în *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung* III (Leipzig şi Viena, 1912), pp. 329–400.

Steebus, Joannes Christophorus: Coelum sephiroticum Hebraeorum. Mainz 1679.

Stern, Ludwig, „Die koptische Apokalypse des Sophonias", în *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XXIV (Leipzig, 1886), pp. 115–136.

Stöckli, Alban, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, Einsiedeln, 1933.

– Vezi şi von Franz.

Stolcius de Stolcenberg, Daniel (is), *Viridarium chymicum figuris cupro incisis adornatum et poeticis picturis illustratum*, Frankfurt, 1624.

Strack, H.L. şi Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vol., München, 1922–1928.

Suzuki, Daisetz Teitaro, *An Introduction to Zen-Buddhism*, Londra şi New York, 1949.

– *Essays in Zen Buddhism*, 3 vol., Londra, 1927–1934.

– *Die Große Befreiung*, Zürich, 1958.

– *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Kyoto, 1934.

Taylor, F. Sherwood, „A Survey of Greek Alchemy", în *Journal of Hellenistic Studies* I (Londra, 1930), pp. 109–139.

Tertullian, *Adversus Iudaeos*. Migne PL II, col. 595–642.

– *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*. Migne PL I, col. 257–536.

– *De carne Christi*. Migne PL II, col. 751–792.

– *De testimonio animae*. Migne PL I, col. 607–618.

Theodorus von Mopsueste, *Opuscula et textus*. Trad. de Adolf Rücker (Series liturgica 2), Münster, 1933.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vol., New York, 1923–1941.

Toma d'Aquino, *Aurora sive Aurea hora*. Vezi Von Franz.

– *Summa theologica*, 9 vol., Paris, 1868.

– *Quaestiones de veritate*, în *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputate*. Ed. de P. Mandonnet, 3 vol., Paris, 1925 [vol. 1].

Thomasakten, vezi *Apokryphen, Neutestamentliche*.

Tonquédec, Joseph De, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938.

Turba philosophorum. Vezi Ruska. Vezi şi (A) Artis auriferae şi Bibliotheca chemica curiosa.

Usener, Hermann, *Das Weihnachtsfest* (Religionsgeschichtliche Untersuchungen). Ed. a II-a, Bonn, 1911.

Viridarium chymicum. Vezi Stolcius de Stolcenberg.

Visio Arislei: vezi (A) Artis Auriferae.

Waite, Arthur Edward, *The Secret Tradition in Alchemy*, Londra, 1926.

Weizsäcker, Carl von, *Das Neue Testament*. Trad. de C'v'W'.

White,Victor, *God and the Unconscious*, Londra, 1952. Trad., Zürich, 1957.

Wickhoff, Franz, „Das Apsimosaik in der Basilica des H. Felix zu Nola", în: *Römische Quartalschrift* III (Roma, 1889), pp. 158–176.

Wiederkehr, Karl, *Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel*, Einsiedeln, 1927.

Wilhelm, Richard, *Chinesische Blätter*.

– *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*. Mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung, Dorn Verlag, München, 1929. Reeditare, Rascher, 1938. Ediții noi în 1939, 1944, 1948 și 1957 [Contribuția lui Jung în: GW XIII]. Vezi și Lü Bu We.

– *I Ging. Das Buch der Wandlungen*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R'W', Jena, 1923 [și reeditări].

Wolff, Toni, „Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie", în *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von C.G. Jung,* Berlin, 1935. Reeditare în [T'W'] Studien zu C.G. Jungs Psychologie, Zürich, 1959.

Woolley, Sir Leonard, *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Londra, 1936.

Zahn, Th., *Acta Joannis*, Erlangen, 1880.

Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. 3 vol., Tübingen, 1856–1868.

Zimmer, Heinrich, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin, 1926.

Zöckler, Otto, *Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchung. Zugleich ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte*, Gütersloh, 1875.

INDICE DE NUME

A

Abu'l Quasim Muhammad 118, 648, 656
Adler, Alfred 38, 361, 362, 365, 380, 648
Aelian 273, 648
Alanus de Insulis 67, 121, 176, 649
Albertus Magnus 121
Alphidius 123
Ambrosius, episcop de Milanno 162, 234, 648
Ânanda 597, 600
Andreae, Johann Valentin 257, 648, 664
Angelus Silesius (Johann Scheffler) 211, 482, 548, 582, 619, 648
Anton de Padova, Sf. 490
Apollonius din Tyana 175, 564
Apuleius 73, 549
Arhonides 273
Aristotel 138, 648
Arnaldus de Villanova 69
Atanasie 31, 166
Augustin, Sf. 67, 78, 127, 167, 234, 354, 552, 596, 648, 649
Avalon, Arthur (Sir John Woodroffe) 83, 527, 649, 660
Avicenna, Pseudo- 42

B

Bahai, Abdul 564
Barnabas, Apostol 444
Barth, Karl 136, 649
Basilides 309
Bastian, Adolf 65, 649
Baumgartner, Matthias 67, 176, 649
Baynes, Cary F. 623
Baynes, Charlotte, Augusta 51, 72, 633, 635, 637, 649, 651
Bernardino de Sahagun, Fray 250, 251, 649, 666
Bernardus Sylvestris 119, 649
Béroalde de Verville 258, 649, 652, 653, 663
Berthelot, Marcellin 68, 86, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 235, 252, 253, 254, 259, 260, 261, 650, 651, 652
Besant, Annie 563
Billebeck, P. v. Strack, H.L.
Bin Gorion, M.J. 270, 650
Blake, Wiliam 590, 663
Blavatsky, Helena Petrovna 563
Bodhidharma 586
Bouché-Leclerq, Auguste 261, 650
Bousset, Wilhelm 110, 258, 650
Bovillus, Karl 351, 650
Brinktrine, Johannes 232, 650
Bruder Klaus/Niklaus von Flüe 348, 350, 355, 610, 653, 654, 666
Büchner, Ludwig 365, 650
Buddha, Gotamo/Çâkyamuni (cel istoric) 19, 83, 438, 451, 514, 515, 535, 546, 547, 557, 559, 563, 572, 573, 574, 576, 578, 581, 583, 584, 586, 596, 597, 599,

600, 601, 603, 604, 608, 609, 610, 611, 613
Bussel, Frederick William 69, 650

C

Cabasila, Nicolae, episcop de Salonic 241, 650
Caecilius 234
Çâkyamuni v. Buddha
Campbell, Colin 256, 650
Carpocrates, carpocratieni 93, 94, 95
Carus, C.G. 102, 274
Caspari, Carl Paul 163, 650
Caussinus, Nicolaus 300, 651
Christophorus din Paris 119, 647
Cicero 18, 65, 651
Ciprian, Sf., episcop de Cartagina 233, 234
Clemens din Alexandria 129, 203, 345, 651
Clemens Romanus 345
Cleomenes din Sparta 273
Confucius/Kung-fu-Tse 19, 625, 630, 636
Coolidge, C. 369
Cornford, Francis Mac Donald 141, 144, 145, 148, 652
Crawley, Alfred Ernest 27, 652
Cuesta, episcop de Léon 241

D

Daniel, Hermann Adalbert 652
Dante, Alighieri 193, 310, 343
Dawa-Samdup Kazi 83, 545, 649, 660
Delacotte, Joseph v. Guillaume de Digulleville
Denzinger, Heinrich 240, 652
Dietrich, Albrecht 652
Diogenes Laertius 257
Dionisie Areopagitul, Pseudo 129
Dionys cel Bătrân, tiran sicilian 143
Dionys cel Tânăr 143
Dionysius I, patriarh iacobit 268
Djâbir 113, 121, 652, 654
Dorn(eus), Gerardus 75, 86, 112, 198, 302, 326
Dowding, Lord 558
Dozy, Reinhard – de Goeje, M.J. 257, 269, 653
Drummond, Henry 92, 653
Du Perron, Anquetil 563
Dubois, Paul 380
Dunbar, Helen Flanders 50, 653
Dunne, J.W. 537, 653
Duns Scotus 240
Durrer, Robert 350, 351, 653

E

Eckhart, Meister 482, 488, 515, 575, 577, 578, 583
Eisler, Robert 87, 653
Eliade, Mircea 255, 301, 325, 653
Emerson, Ralph Waldo 67, 653
Empedocle 51, 72, 188
Engels, Friedrich 171
Epifanie 266
Erman, Adolf 257, 653
Euripide 259
Eusebius 243, 653
Evans-Wentz, W.J. 96, 507, 537, 544, 545, 547, 549, 558, 590, 653

F

Fenn, George Mauville 27, 653
Ficinus, Marsilius 41, 42, 191, 664
Fierz-David, Linda 56, 650, 652, 653, 663
Filon din Alexandria/Philon Iudaeus 137, 243
Firmicus Maternus 294, 654
Förster-Nietzsche, Elisabeth 40
France, Anatole 546, 614
Franz, Marie-Louise von 121, 258, 355, 473, 654, 657, 660, 666, 667
Frazer, Sir James George 27, 252, 256, 283, 654
Freud, Sigmund 38, 91, 287, 288, 289, 290, 333, 362, 365, 368, 375, 380, 381,

513, 550, 555, 570, 608, 625, 648, 654, 657
Frobenius, Leo 256, 654
Fromer, Jakob–Schmitzer, Manuel 299, 654

G

Garnerus de St. Victor 121
Geber/Djâbir ibn-Hayyan 652, 654
Gerbert de Reims 269
Gnosius Dominicus 42, 70, 122, 654
Goethe, Johann Wolfgang von 85, 142, 185, 186, 199, 346, 494, 590
Gogarten, Friedrich 352, 353
Gomperz, Theodor 144, 149, 655
Grasseus, Johannes 118, 647
Griffith, Francis Llewellyn 148, 655
Grigorie cel Mare 110
Grigorie Taumaturgul 163
Guillaume de Champeaux 119
Guillaume de Digulleville 84, 124, 652, 655
Guillen, Jorge 306
Gundolfingen, Heinrich 350

H

Haeussermann, Friedrich 28, 655
Hammer Jensen, Ingeborg 115, 655
Harnack, Adolf von 140, 655
Harper, Robert Francis 134, 655
Harrison, Jane Ellen 153, 156, 655
Hartmann, Eduard von 102, 274
Hauck, Albert 241, 655, 664
Hauer, J.W. 66, 100, 655
Heath, Sir Thomas 141, 655
Heraclit 49
Hermolaus Barbarus 259, 649, 655
Herodot 256
Herostrates 482
Herrad von Landsperg 191, 655, 660
Hieronymus 520
Hildegard von Bingen 50, 109, 651, 655
Hillebrandt, Alfred 291, 656, 664
Hippolyt 234, 246, 264, 265, 266, 318, 656
Hogg, James 295, 656
Honorius von Autun 264
Horaţiu 71, 489
Hortulanus 118, 645
Hosius de Cordoba 165
Hsüan-Tse 587
Hubert, Henry 65, 656
Hyakujo (Pai-Chang Huai-Hai) 573

I

Ibn Sina 42
Ignaţiu de Loyola 109, 288, 519, 529, 557, 565, 606, 617, 656
Imhof, H. 299
Ioan, Sf. 163, 199, 311, 314, 416, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478
Ioan, Apocalipsa 441, 461, 465
Ioan, Epistole 465
Ioan, Evanghelia 138, 153, 156, 162, 174, 179, 191, 228, 234, 236, 257, 305, 306, 323, 417, 444
Ioan, Fapte 304, 305, 306, 313, 317, 323
Irineus 93, 95
Isidor 187
Isus din Nazaret 37, 106, 108, 118, 136, 159, 160, 162, 164, 165, 174, 177, 194, 199, 202, 219, 228, 229, 234, 236, 290, 298, 312, 314, 324, 438, 459, 460, 509
Iustin, Martirul 203, 221, 232

J

Jacobsohn, Helmuth 135, 136, 160, 320, 656
James, Wiliam 17, 656
Janus Lacinius 70
Jastrow, Morris 133, 134, 656
Jeremias, Alfred 133, 135, 656
Joyce, James 295, 657
Jud, Dr. Gallus 227, 230
Jung, Emma 43, 659
Jung-Merker, Lilly 4

K

Kant, Immanuel 274, 292, 539, 659
Käsemann, Ernst 229, 660
Kasyapa, discipol al lui Buddha 572
Keller, Gottfried 594, 655, 656, 660
Kessler, Konrad 133, 660
Khunrath, Heinrich 50, 260, 262, 660
Kierkegaard, Sören 514
Kingsford, Annna 41, 661
Kircher, Athanasius 68, 660
Klopstock, Friedrich Gottlieb 343
Klug, Herbert 240, 660
Koepgen, Georg 74, 90, 115, 132, 173, 177, 182, 193, 202, 660
Kozankoku (Huang Shan-Ku) 573
Kramp, Joseph S.J. 231, 241, 244, 248, 281, 660
Kranefeldt, Wolfgang M. 660
Kroll, Josef 97, 660
Krueger, Gustav 159, 660
Kükelhaus, Hugo 51, 660

L

Lacinius Janus, v. Janus Lacinius
Lamprecht, Karl 402
Lao-Tse 615
Legge, J. 623, 624, 625, 630, 635
Leibniz, G.W. 274
Leisegang, Hans 111, 149, 176, 264, 265, 284, 660
Lenin, Vladimir Ilici 171, 558
Lessius, Leonhard 240
Lévy-Bruhl, Lucien 27, 65, 285, 538, 661
Lippmann, Eduard Oskar von 258, 661
Lü Bu We 188, 661, 668
Lullius, Raymundus 51, 647
Luria, Isaac 410
Luther, Martin 94, 196, 228, 280, 396

M

Macrobius 139, 661
Maier, Michael 42, 51, 67, 68, 69, 77, 113, 118, 119, 122, 259, 261, 655, 661
Maitland, Edward 41, 661
Mangetus, J.J. 43, 70, 71, 108, 111, 646
Mani 19, 122, 133, 660
Marx, Karl 171
Maslama Al-Madjiriti 257
Maudgalyâyana 597
Mauss, Marcel 65, 656
Mead, G.R.S. 69, 89, 93, 258, 661
Meier, C.A. 522, 661
Melchior Cibinensis 273
Meyer, Wilhelm 50, 661
Milton, John 343, 345, 346, 347
Mohamed 520
Monoimus 294
Moret, Alexandre 137, 662
Müller, Max 563, 623, 651, 665
Mylius, Johann Daniel 42, 51, 109, 110, 113, 114, 259, 260, 261, 662

N

Nabucodonosor 133
Nelken, Jan 522, 662
Neumann, Erich 326, 662
Nielsen, Christian Detlef 137, 662
Nietzsche, Friedrich 40, 65, 103, 105, 201, 347, 528, 540, 582, 590, 654, 662
Ninck, Martin 27, 40, 662
Norden, Eduard 137, 662
Nukariya Kaiten 573, 574, 576

O

Ochwia Biano, indian pueblo 349
Ohasama Shuej/Ohazama Shuei 572, 574, 575, 662
Olympiodor 113, 254
Onians, R. 273, 662
Opicinus de Canistris 50, 651, 662, 665
Origene 49, 129, 163, 164, 207, 258, 520, 603, 662
Orthelius 108, 118, 646, 648
Ostanes 109, 113, 261, 266
Otto, Rudolf 16, 514, 574, 575, 662

P

Pan Shan 576
Pantheus, Johann August 51, 662
Paracelsus 266

Pauli, Wolfgang 320, 658, 659, 662
Pavel, Sf. 18, 37, 103, 129, 137, 162, 174, 217, 229, 309, 374, 385, 437, 444, 464, 465, 501, 581, 611
Pearcy, Henry Reubelt 18, 663
Percival, Milton O. 590, 663
Pererius, Benedictus 29, 31, 32, 663
Peucer, Caspar 32, 663
Picinellus, Philippus 300, 663
Pindar 273
Pitra, Giovanni Battista 121, 663, 664
Pius al XII-lea, Papă 192, 348, 663
Platon 41, 50, 67, 68, 70, 82, 85, 117, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 151, 188, 199, 261, 268, 513, 552, 663
Pliniu 65
Plutarh 105, 137, 257, 262
Popelin, Claudius 56, 663
Porphyrius 148
Portmann, Adolf 325, 663
Post, Lauren van der 270, 272
Preisigke, Friedrich 136, 664
Preuschen, Erwin 95, 664
Priscillianus 196
Proclus 147
Przywara, Erich 191, 664
Psellus, Michael 191, 664
Pythagora 50, 438

R

Rabanus Maurus 264
Rahner, Hugo 135, 664
Ramakrishna 564, 613, 617, 618, 620, 664
Ramana Maharshi din Tiruvannamalai, Shri 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 622
Reitzenstein, Richard 69, 257, 664
Reni, Guido 252
Reusner, Hieronymus 42, 51, 78, 122, 258, 664
Rhines, J.B. 626
Ripley, George 260, 262, 664
Romanus de Theophania 121, 664
Roscher, W.H. 664
Rosenkreutz, Christian (Johann Valentin Andreae) 664
Rossi, Giovanni Battista 314, 664
Rousseau, Jean Jacques 568
Rüf, Elisabeth 4
Rulandus, Martin 254, 261
Rupert, stareţ în Deutz 121
Rupescissa, Joannes de 119, 120, 657, 665
Ruska, Julius 42, 68, 113, 121, 346, 470, 531, 665, 667
Ruysbroeck, John 580, 665

S

Salomon, Richard 50, 112, 651, 662, 665
Salzer, Anselm 87, 665
Saul 270, 363
Schärf, Riwkah 191, 208, 270, 658, 665
Scheler, Max 551
Schelling, F.W.J. von 274
Scheuchzer, Johann Jakob 424
Schiller, Friedrich 143
Schnitzer, Manuel, v. Fromer, J.
Scholem, Gershom 410, 665
Scholz, Heinrich 18, 665
Schopenhauer, Arthur 102, 188, 513, 582, 590, 666
Schultz, J.H. 187, 570, 666
Schultz, Wolfgang 666
Scott, Walter 41, 65, 116, 118, 235, 261, 652, 666
Secundus 50
Seler, Eduard 251, 256, 649, 666
Sen-nezem 256
Sendivogius, Michael 68, 111, 285, 646
Senior (Zadith filius Hamuel) 71, 122
Seuse, Heinrich 354
Shaw, G. Bernard 37, 49, 666
Sigismund von Seon 266, 666
Silberer, Herbert 38, 666
Simon Magul 264, 265, 266
Socrate 85, 175, 636
Sosnoski, Theodor von 193
Spielrein, Sabina 522, 666

Steiner, Rudolf 563
Stern, Ludwig 314, 666
Stöckli, Pater Alban O. M. Cap. 348, 350, 351, 354, 355, 610, 660, 666
Strack, H.L. – Billerbeck, P. 235, 666
Strauss, David Friedrich 173, 174
Suzuki, Daisetz Teitaro 541, 561, 572, 573, 583, 667
Swedenborg 553, 575
Sylvester al II-lea, Papă 269

T

Taylor, F. Sherwood 667
Taylor, Thomas 147, 663
Tertullian 78, 163, 165, 280, 385, 391, 444, 479, 514, 520, 667
Theodor din Mopsueste 246, 667
Theophrast 294
Thoma din Aquino, Sf. 70, 121, 207, 217, 240
Thorndike, Lynn 269, 667
Thutmosis 153
Tonquédec, Joseph de 184, 667
Trithemius von Spannheim 266, 666

V

Valentinus (gnostic) 50, 186, 309

W

Waite, Arthur Edward 124, 667
Wernher von Niederrhein 87
White, P. Victor O.P. 207, 217, 329, 331, 342, 667
Wickhoff, Franz 314, 668
Wiederkehr, Karl 192, 668
Wilhelm, Richard 123, 556, 623, 624, 630, 631, 632, 638, 641, 656, 657, 659, 661
Wolff, Toni 38, 668
Wölflin, Heinrich 350
Woodroffe, Sir John, v. Avalon Arthur
Woolley, Sir Leonard 243, 668

Y

Yvo Carnotensis, episcop de Chartres 233

Z

Zander, Leonie 4
Zarathustra 19, 40, 103, 582, 590, 591, 592, 662
Zeller, Edouard 50, 88, 118, 668
Zimmer, Heinrich 51, 354, 594, 612, 613, 620, 622, 668
Zosimos din Panopolis/Rosinus 6, 68, 71, 86, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 122, 227, 236, 241, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 269, 273, 274, 295, 296, 298, 301, 302, 303, 308, 645, 659

INDICE DE MATERII

A

Abaissement du niveau mental 523, 538, 554, 555
Abel 194, 242, 243, 421, 423, 429, 430, 435, 436, 440, 442, 452
Abraham 242, 243, 668
Actus Vercellenses 317
Adad (babil.) 133, 134
Adam 48, 70, 71, 75, 76, 122, 123, 262, 303, 337, 402, 420, 421, 422, 423, 426, 427, 429, 431, 435, 444, 457, 472
Adam Kadmon 70
Âdhibuddha, doctrina 596
Adonis 123, 124, 256, 417, 418, 473, 654
Adonis, naşterea din copac a lui 123
Aer 35, 78, 117, 123, 141, 143, 186, 237, 346, 361, 410, 459, 496
Afect, afectiv, afectivitate 18, 29, 55, 56, 60, 172, 184, 196, 299, 353, 395, 424, 436, 446, 481, 483, 550, 580, 625
Agathodaimon 207
Agnosticism 483
Agricultură, agricultori 284, 421
Ahamkâra 615, 618, 619
Ahriman 195, 197, 344, 403
Ahuramazda 195, 198, 403
Aion 54, 91, 92, 100, 159, 252, 258, 265, 303, 307, 310, 314, 326, 414, 473, 482, 535, 654, 657
Alb 61, 82, 124, 207, 258, 267, 271, 272, 296, 489, 556, 557, 613
Albastru 82, 84, 85, 87, 88, 89, 119, 120, 210, 537, 595, 602
Albedo 135
Albedo alchimic 272
Alchimie 51, 81, 110, 116, 120, 122, 135, 191, 206, 210, 212, 232, 233, 253, 259, 261, 264, 265, 266, 273, 274, 292, 297, 309, 318, 326, 346, 453, 485, 499, 542
  „Fiii înţelepciunii“ 120
  alchimic 51, 76, 77, 109, 117, 122, 124, 187, 252, 253, 254, 257, 258, 262, 264, 266, 272, 273, 293, 309, 319, 325, 338, 345, 346, 529, 535, 631, 645, 670
  opus magnum 326
Alchimişti 68, 120, 139, 142, 198, 235, 252, 254, 257, 262, 264, 273, 285
Alegorie, alegorism, alegoric 49, 50, 70, 87, 102, 120, 121, 124, 175, 196, 227, 253, 266, 283, 339, 469, 496, 597, 605, 610
Aljira 523
Allah 335
Allegoriae sapientum: supra librum Turbae (Theatr. Chem.) 646, 647
Also sprach Zarathustra/Aşa grăit-a Zarathustra 40, 103, 662
Altar, altus 66, 94, 229, 230, 232, 234, 237, 239, 240, 243, 244, 254, 255, 277, 298, 306, 417, 467, 485, 596, 606, 650
ἀμερές – μεριστόν, v. Indivizibil–Divizibil

America 219, 553
Amintire 99, 123, 187, 199, 239, 403, 457, 550, 570, 599, 601
  pierdere a a. 187
Amitâbha (v. şi Buddha-Amitâbha)
Amitâyurdhyâna-Sûtra 535
Amnaël, înger
Amoc 27
Amogha-Siddhi 556
Amplificare (psih.) 310, 499
ἀνάγκη v. Constrângere
Analiză, analişti (v. şi medic-pacient; cazuistică; Freud; psihanaliză; psihologie analitică, psihoterapie)
Anatemă 217
Anâtman 611
Anatomi 325, 339
Androgin, androgenie (v. şi Sexualitate dublă; Hemafrodit) 41, 355, 479
Angoasă 95, 550, 555
Anima (în psihologia jungiană) 43, 44, 55, 79, 91, 264, 338
Anima media natura 68, 110
Anima mundi 68, 69, 82, 110, 116, 118, 122, 147, 199, 469, 507
Anima naturaliter christiana 514
Anima rationalis 511
Anima vitalis 261
Anima, – arhetip al 182
Animal (e), animalier, regnul animal 15, 25, 46, 47, 72, 81, 83, 100, 117, 126, 135, 154, 176, 187, 196, 229, 243, 259, 271, 285, 294, 302, 325, 381, 402, 411, 412, 422, 424, 433, 445, 452, 477, 641
Animalia, animalic 187, 381, 412, 467, 548, 550
Animism 100
Animus 43, 207, 264, 659
Animus, anima şi corpus 264
Anotimpuri 66, 81, 82, 83, 85, 176
Anthropos/Ανθρωπος (v. şi Protanthropos; Om primordial)
Antichitate/lumea antică 39, 45, 82, 93, 98, 100, 105, 107, 113, 116, 123, 124, 150, 161, 195, 227, 233, 250, 255, 284, 293, 294, 340, 344, 399, 450, 460, 472, 473, 493, 542, 564, 582
Antichrist 138, 193, 195, 442, 462, 463, 464, 465, 478, 482, 489, 520
Antropofagie 249
Antropomorf, antropomorfism 102, 161, 172, 181, 206, 231, 274, 277, 391, 401
Antroposofie, antroposofic 563, 564, 565
Anu 133, 134, 135
Apă 90, 97, 109, 110, 117, 122, 141, 233, 234, 235, 236, 241, 260, 262, 264, 265, 267, 268, 271, 272
  ca rouă 121
  de botez 120
  divină/hydor theion/υδωρ θειον 110, 120
  eternă, v. aqua permanens
  salvatoare 260
Apa vieţii/aqua vitae 234, 260, 264
Apercepţie 518, 522
Aphorismi Basiliani (Theatr. chem.) 51, 70, 76, 108, 113, 647
Apocalipsă, apocaliptic 233, 241, 441, 442, 461, 465, 466, 468, 470, 471, 473, 474, 477, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 488, 489, 492, 670
Apocrife canonice, v. *Biblie – Vechiul Testament*
Apokatastasis 294
Apollo 469, 471
Apostoli, cei doisprezece ucenici 156, 162, 174, 306, 464, 477
Apoteoză 122, 325
Apotropäum, apotropaic 104, 189, 395
Aqua (v. şi Apă)
  coelestis 259
  doctrinae 603
  mercurialis 262
  permanens 110, 120, 121, 122, 235, 260, 262, 264, 308
Aquarius 477, 482
Arabi, arabic, Arabia 42, 76, 112, 121, 124, 236, 258, 269, 669

Aramă 260, 270
Argentum vivum, v. Mercur
Argint 121, 260
Arhetip, arhetipal 5, 64, 65, 66, 74, 84, 106, 107, 108, 124, 131, 132, 138, 150, 151, 152, 153, 155, 160, 161, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 188, 208, 215, 295, 315, 338, 344, 345, 346, 355, 427, 439, 479, 500
Arianic, arianismus 151, 169, 173
Arie, epoca lui 134
Aripi, înaripat 137, 187, 454, 456
Armenia, armeni 233
Armonie 81, 82, 88, 89, 98, 108, 125, 143, 146, 148, 151, 199, 254, 312, 487, 599, 609, 615
Ars chemica 42, 260, 266, 645
Artă, artişti 77, 121, 261, 269, 274, 296, 297, 342, 350, 381, 477, 592, 628
Artis auriferae 70, 259, 645, 664, 667
Arupaloka 522
Asasel 451, 452, 456
Ascet, ascetism/asceză 38, 39, 44, 517, 525
Asia Mică/Asia de sud-vest 150, 415
Asimilare 14, 76, 77, 92, 175, 334, 350, 487, 518
Asistenţă spirituală 380, 382, 383, 384, 385
Assumptio, v. Înălţarea Mariei la cer
Astrologie 29, 195, 261, 288, 442, 472, 477, 478, 519, 628, 629, 638, 650, 663
Astronomie 100, 195, 261
Atalanta fugiens, v. Maier, Michael
Ateism 34, 214
Athos, Muntele 266
Âtman 567, 611, 615, 618, 619
Atom 72, 325, 338
Attica, attic 267
Aur de Jâmbûnada 599
Aur, aurit 68, 69, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 119, 120, 122, 206, 263, 269, 270, 478, 594, 598, 599, 601, 602, 603, 635
Aurea hora/Aurora consurgens (Art. aurif.) 42, 69, 70, 71, 72, 110, 111, 112, 113, 119, 121, 122, 123, 258, 261, 267, 645, 652, 654, 667
Auriu (aur) 85
Australian 523
Autogene training 570, 666
Autogenes (născut din sine) 50
αὐτόν – ἕτερον/acelaşi-celălalt 144
Autosalvare 514
Avatar 613
Avidya 517
Avion (în vis) 66
Axioma Mariei Profetesa 142, 218
Ayîk 155
Azteci, aztec 249, 250, 251, 299, 666

B

Baal 258
Babilon, babilonic (oraş) 5, 26, 132, 133, 134, 135, 417, 476, 477
Bahai, secta 564
Balder 473
Banyan, copac 604
Barbar, barbarie 340, 375, 571
Barbelo/barbelioţi 110, 211, 246, 294, 453
Bardo Thödol, partea a II-a:Chönyid Bardo 544, 549, 550, 551, 556, 557
Bardo Thödol, partea a III-a: Sidpa Bardo 544, 549, 550, 551, 553, 554
Bardo Thödol, partea I: Cikhai Bardo 544, 549
Bardo Thödol, starea Bardo/existenţa Bardo/viaţa Bardo 423, 553, 557
Bardo Thödol/Cartea tibetană a morţilor 423, 505, 544, 545, 546, 547, 549, 553, 557, 558, 559, 560, 590
Barhut 594
Basm 211, 218, 485, 578, 609, 637
Băiat, divin 137
Bărbat şi femeie (v. şi Hemafrodit)
Bărbat, virilitate 43, 69, 91, 110, 215, 265, 425, 427, 488, 509, 549, 559, 575

Bărbat–femeie 110
Bărbier/ξυρουργός 255–257
Bătrân (v. şi Senex)
Bătrân, bătrâneţe 48, 51, 52, 143, 176, 270, 271, 580
Behemoth 456
Bel 133, 134
Belzebut 125, 320
Benedictio fontis 121, 295, 455
Berbec 298, 299, 468, 489
Beya, v. Gabricus
Bi (chinez.) 636
Biblia de la Zürich 228, 306, 324
Biblia lui Luther 228, 280, 670
Biblia, Ieremia 110
Biblia, Isaia 153, 234, 299
Biblia, Maleahi 137, 230
Biblia, Psalmi 31, 94, 462
Biblia, Regi 269, 389, 417
Biblie, Daniel 109, 451, 453
Biblie, Iezechiel 94, 234, 314, 412, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 460, 461, 466, 467, 479
Biblie, Zaharia 401
Biblie/Scriptură 31, 94, 121, 164, 169, 234, 393, 403, 420, 435, 436, 670, 671
Bibliotheca chemica curiosa 43, 266, 646, 654, 664, 667
Bidimensional/bidimensionalitate 140, 141, 142, 143, 153
Binarius 75, 76, 86, 87, 139, 195, 198
Bine şi rău/bonum et malum 201
Biologie, biologic 170, 177, 331, 332, 338, 359, 360, 361, 550, 591
Biserica anglicană 205
Biserica catolică, catolicism 17, 18, 32, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 49, 57, 58, 63, 74, 75, 76, 88, 121, 137, 165, 166, 167, 184, 205, 213, 214, 227, 233, 236, 238, 297, 300, 336, 342, 344, 364, 365, 366, 367, 368, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 443, 492, 494, 496, 497, 557, 558, 564, 565, 570
Biserica protestantă, protestantism 18, 33, 34, 37, 39, 40, 41
Biserica S. Clemente, Roma 314
Biserica St. Felix, Nola 314
Biserică 17, 18, 29, 32, 33, 34, 37, 60, 62, 77, 105, 110, 162, 166, 179, 192, 306, 353, 365, 369, 478, 496, 514, 563
Biserică, schisma din 33, 448
Bizanţ, bizantin 121, 245
Boală, bolnav 20, 93, 126, 143, 196, 215, 325, 331, 333, 348, 360, 361, 362, 363, 364, 372, 373, 376, 377, 404, 466, 508, 517, 523, 536, 550, 555, 586
Boddhisattva (v. şi Dhyâni) 597, 600, 601, 609
Bodhi 573
Bolnav psihic 331
Bolşevism, bolşevist 25, 368, 372
Bomba atomică 482, 492, 495, 512
Bonum-malum, v. Bine şi rău
Borobudur 594
Botez 120, 121, 123, 159, 162, 166, 247, 296, 309, 446, 455, 542
Bou 72, 256, 583
Brahma, brahman 355, 451, 580
Budaitate 546, 577
Buddha 19, 83, 438, 451, 514, 515, 535, 546, 547, 557, 559, 572, 573, 574, 576, 578, 583, 584, 586, 596, 597, 599, 600, 601, 603, 604, 608, 609, 610, 611, 613, 671
Buddha Amitâyus 600, 601
Buddha Tathâgata 599, 600, 603
Budism mahâyâna 648
Budism theist 596
Budism tibetan (v. şi Lamaism; Mandala) 96, 281, 512
Budism, budist 19, 83, 129, 188, 237, 368, 513, 515, 545, 557, 573, 576, 589, 596, 611
Bythos 165

C

Cabbala 410
Cabir 85, 88, 142, 185, 186, 269

Caduceul lui esculap 117
Cain 194, 402, 421, 423, 429, 430, 442, 452
Cal 476, 477
Calendar 84, 86, 89
Calendar bisericesc 85
Calităţi, cele patru 51
Calvinism (v. şi protestantism) 32
Cana, nunta din 153
Canaan, canaaneic 243
Cap de aur 269
Cap/ţeastă/craniu (v. şi decapitare; scalpare) 88, 93, 254, 256, 269, 270, 272, 273, 337, 341, 469, 592
Carcinom imaginar, omul cu 20, 22, 23, 25, 26, 34, 35
Carne (v. şi corp) 44, 186, 229, 254, 255, 259, 267, 296, 349, 555
Cartea egipteană a morţilor 545
Cartea lui Enoh 451, 459
Cartea lui Enoh 451, 459
Cartea lui Iov 208, 394, 395, 403, 414, 415, 433
Cartea tibetană a marii eliberări 507
Cartea tibetană a morţilor 527, 545, 590
Catolicism 41, 44, 497, 565
Catolicism, biserica catolică v. Biserica catolică
Causa instrumentalis 17
Causa ministerialis 17, 240
Cauzalism 360
Cazuistică 206, 574, 641
Călugăr zen 583, 584, 589, 613
Călugăr, monahism 29, 31, 33, 372, 525, 573
Căsnicie 423, 424, 425
Câine 135, 210, 583, 588
Cântarea cântărilor 94, 417, 490
Ceas (în vis) 66, 80, 82, 83
Ceas al universului /cosmic) 66, 81, 88, 90, 97, 115, 124
Cedrii din Liban 416
Cenuşă 268, 406, 411
Cer 78, 84, 86, 97, 109, 120, 123, 124, 137, 159, 162, 164, 191, 192, 194, 239, 266, 295, 307, 346, 351, 403, 417, 418, 421, 440, 452, 456, 457, 468, 469, 470, 473, 478, 479, 489, 490, 508, 528
Cerc, circular, simbolism al 50, 53, 66, 69, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 97, 108, 115, 122, 144, 148, 173, 176, 237, 264, 271, 288, 304, 306, 310, 350, 354, 610
Châkra 567
Chandogya upanishad 536
Chimie, chimic 42, 51, 71, 112, 113, 116, 120, 121, 122, 206, 260, 326, 359, 361, 482, 492, 646, 650, 654
Chin 254, 299, 555
China, chinezesc 81, 123, 219, 273, 285, 354, 478, 524, 528, 537, 570, 573, 575, 580, 586, 596, 603, 621, 624, 629, 630, 633, 634, 643
Chiparos 416, 417
Chivotului legământului 469
Christian science 565
Christos (v. şi Iisus) 5, 18, 32, 49, 70, 74, 76, 83, 87, 97, 105, 106, 107, 110, 113, 118, 137, 149, 155, 156, 159, 160, 162, 164, 165, 168, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 204, 206, 207, 208, 212, 216, 228, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 257, 259, 260, 262, 263, 266, 277, 280, 281, 283, 284, 290, 293, 299, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 318, 322, 323, 324, 340, 344, 345, 355, 368, 369, 371, 372, 389, 390, 426, 429, 430, 431, 433, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444
Christos ca arhetip 173
Chymische hochzeit, v. Rosencrantz, christian
Cintâmani 598, 599, 603
Circulus quadratus 80
Circumambulatio 237

Citrinitas 72
Clarvăzător 40, 481, 482, 613
Cler, cleric v. şi preot 33, 56, 205, 382, 384, 385, 386
Clorofilă 117
Coborâre/descensus/καταβασις 33, 69, 119, 121, 156, 194, 245, 247, 469, 542, 544, 557, 559, 606
Cocoş 267, 371
Cod moral 413
Codex Bezae 305, 464, 491, 651
Codex Brucianus 50, 72, 649, 651
Codex Germanicus Monacensis 42, 51, 651
Codex Heidelbergensis 50, 651
Codex Laurentianus 42
Codex Marcianus 252, 257, 651
Codex Palatinus Latinus 50, 651
Codex Parisinus Graecus 42, 652
Codex Rhenovacensis 70, 652
Codex Vaticanus Graecus 42
Cogitatio, v. Gândire
Coincidentia oppositorum, v. Unirea contrariilor
Colectiv, colectivităţi (v. şi individ; inconştient) 24, 25, 40, 41, 64, 96, 142, 171, 175, 202, 273, 307, 376, 380, 392, 474, 492, 496, 517, 535, 536, 539, 553, 560, 571, 609, 610
Colomba spiritus sancti (v. şi Porumbel) 89
Comma ioanneum 159
Commemoratio (în liturghie) 238
Commixtio (în liturghie) 241, 245, 246, 247
Communio (în liturghie)/comuniune 228, 246, 251, 297, 468
Compensare, compensator 34, 91, 172, 178, 184, 212, 215, 320, 322, 325, 385, 405, 429, 451, 466, 473, 476, 481, 511, 520, 521, 522, 523, 524, 529, 530, 533, 536, 540, 546, 586, 610, 620
Complementar, complementaritate 34, 53, 178, 586
Complex 23, 25, 35, 92, 108, 172, 184, 392, 528, 552, 553, 630
Complexio oppositorum, v. Unirea contrariilor
Complexul oedip 549
Comunism 171, 459
Comunitate 172, 176, 180, 200, 233, 239, 277, 278, 303, 306, 620
Comuniune, v. Communio
Concepţie imaculată/conceptio immaculata 59, 344, 428, 460
Conceptio immaculata, v. Concepţie imaculată
Conciliu de la Lateran 217
Conciliul de la Niceea 164
Conciliul din Trident 167, 240
Concupiscentia 596
Confesiune/spovedanie 18, 33, 57, 58, 59, 62, 63, 213, 254, 382, 384, 564, 565, 570
Conflict 21, 35, 45, 57, 88, 91, 96, 101, 143, 154, 195, 196, 197, 203, 220, 285, 289, 294, 321, 393, 412, 435, 447, 485, 486, 491, 512, 521, 565, 566, 615
Confucianism, confucianist 19, 368, 573, 625, 630, 636
Coniunctio 69, 436, 474, 485, 486
Conjuncţie 87, 471, 475
Conştienţă (Bewußtheit) 19, 23, 25, 35, 36, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 60, 63, 67, 91, 92, 93, 98, 100, 101, 103, 130, 138, 144, 148, 151, 157, 169, 170, 172, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 201, 202, 203, 206, 207, 209, 213, 215, 219, 220, 247, 274, 286, 287, 289, 292, 293, 294, 297, 303, 306, 310, 325, 326, 334, 344, 346, 369, 375, 381, 391, 400, 401, 404, 407, 410, 415, 422, 426, 432, 433, 434, 446, 447, 450, 453, 454, 459, 464, 465, 467, 473, 487, 491, 499, 500, 513, 516, 517, 520, 521
Conştientizare 179, 182, 215, 219, 286, 289, 292, 293, 294, 303, 310, 311, 410, 432, 473, 491, 516, 534, 549, 550, 558

Conştiinţa lui Dumnezeu 479
Conştiinţă 16, 18, 22, 23, 24, 25, 27, 34, 35, 36, 39, 44, 54, 61, 62, 63, 74, 83, 99, 100, 101, 102, 113, 185, 186, 197, 204, 209, 213, 214, 221, 250, 273, 278, 286, 287, 288, 289, 293, 294, 299, 307, 310, 311, 319, 321, 323, 325, 327, 346, 352, 363, 369, 376, 377, 381, 390, 391, 415, 424, 434, 445, 451, 452, 458, 471, 472, 473, 474, 475, 479, 481, 485, 491, 499, 501, 511, 512, 516, 517, 519, 521, 533, 536, 537, 547, 557, 570, 571, 579, 580, 581, 584, 585, 586, 587, 591, 597, 599, 604, 606, 619, 623, 626
Conştiinţă morală 63, 204, 287
Conştiinţă, scindare a c. 321, 501
Consacrare pubertară 215
Consacrare virilă 215
Consacrare, v. Consecratio
Consecratio 228, 231, 246
Consignatio (în liturghie) 245, 247
Consilium coniugii (ars chem.) 260, 266, 645, 646
Constelaţii (v. şi stea) 83, 195, 306, 310
Constrângere/ἀνάγκη 179, 203, 289, 368, 565, 615
Contemplaţie, contemplativ 83, 231, 313, 351, 475, 490, 530, 537, 548, 600, 606, 607, 611, 620
Contrarii/perechi de contrarii 40, 93, 108, 110, 142, 145, 146, 147, 189, 195, 217, 219, 315, 318, 460, 485, 487, 499, 527, 568, 603
Copac, copaci 72, 100, 123, 271, 379, 417, 422, 496, 528, 531, 572, 576, 580, 598, 599, 600, 603, 604, 613
Copil, copilărie (v. şi băiat) 44, 90, 95, 137, 153, 176, 187, 203, 204, 205, 222, 256, 258, 295, 306, 307, 376, 386, 419, 428, 432, 436, 441, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 485, 488, 489, 490, 494, 498, 499, 509, 510, 570, 606
Copilul divin 472, 473, 499
Copilul erou (v. şi copilul divin) 485
Corinteni 159, 160, 162, 227, 309, 446, 477
Corn, încornorat/cornutus 75, 87, 198, 199, 271, 299, 468, 475
Coroana de spini 298
Corp subtil 20, 120
Corp/carne/trup (v. şi somatic; corp subtil) 20, 21, 22, 41, 42, 43, 78, 86, 87, 88, 93, 124, 141, 144, 147, 148, 152, 154, 156, 233, 244, 247, 260, 261, 262, 266, 267, 268, 271, 272, 306, 308, 325, 361, 404, 517, 552, 566, 596, 619
Corpus 152
Corpus (v. şi corp) 42, 264, 285
Corpus glorificatum 113, 122, 233
Corpus hermeticum/literatură hermetică 41, 42, 65, 109, 116, 122, 235
Corpus imperfectum 232, 233, 240
Corpus mysticum 76, 87, 176, 239, 248, 278
Corpus perfectum 233
Corpus spirituale 237
Corpus volatile 237
Cosmogonie, cosmogonic (v. şi univers; creaţie) 155, 168, 345, 417
Creaţie 73, 124, 139, 143, 145, 155, 163, 164, 190, 193, 195, 198, 217, 258, 378, 415, 424, 425, 426, 428, 430, 431, 432, 433, 442, 461
Creatio ex nihilo (v. şi facere) 435
Creator (v. şi Dumnezeu) 61, 68, 72, 73, 154, 265, 293, 294, 300, 301, 315, 401, 402, 406, 414, 421, 434, 445, 448, 458, 547, 623
Credinţă 16, 17, 18, 19, 26, 30, 31, 32, 34, 35, 44, 49, 57, 58, 60, 107, 124, 125, 129, 130, 155, 166, 171, 173, 174, 199, 213, 214, 221, 222, 227, 239, 276, 277, 279, 280, 312, 322, 336, 340, 346, 349, 363, 365, 368, 374, 382, 389, 390, 397, 407, 419, 420, 425, 446, 449, 480, 483, 500, 508, 509, 512, 514, 528, 532, 533, 554, 558, 564, 565, 566, 567, 568, 580, 582, 588, 591, 604, 625

Credo, Crezul 136, 163, 167, 222
Creştinism, creştin 33, 34, 39, 59, 115, 116, 131, 137, 150, 153, 155, 157, 161, 172, 197, 202, 208, 212, 227, 234, 251, 252, 260, 281, 300, 303, 318, 322, 326, 344, 375, 378, 443, 447, 457, 459, 463, 465, 472, 473, 475, 478, 484, 486, 497, 564, 571, 575, 590
Criminalitate, criminal 25, 420, 488
Cristal 86, 87, 293, 424, 456, 467, 478, 479, 601
Critias (v. şi Platon) 147, 148, 663
Cronos 258
Cruce (v. şi moartea pe cruce a lui Christos) 50, 59, 78, 89, 97, 191, 199, 200, 232, 246, 257, 280, 299, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 323, 438, 447, 448, 455, 460, 610
Crucifix 204
Cuaternitate 50, 51, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 87, 97, 191, 192, 196, 201, 217, 245, 313, 451, 454
Culoare 82, 84, 85, 86, 267, 602
Cult al morţilor/obiceiuri funerare 558
Cult/act cultic 33, 39, 51, 150, 274
Cultura maya în Mexic 434
Cultură 154, 282, 341, 349, 510, 549, 615, 632, 634
Cunoaştere 73, 100, 130, 167, 168, 180, 181, 202, 222, 274, 280, 287, 319, 333, 338, 339, 341, 342, 363, 381, 390, 394, 395, 398, 410, 419, 426, 428, 431, 433, 434, 437, 446, 447, 481, 483, 510, 512, 513, 524, 529, 537, 547, 548, 551, 563, 581, 603, 611, 616, 618, 620
Cunoaştere de sine 168, 302, 305, 449, 529, 536, 629, 630
Cunoaşterea lui Dumnezeu 167, 168, 398, 419, 447, 449, 481, 483
Cutremurare 279, 413, 617, 619
Cuvânt, cuvinte 23, 163, 240, 305, 312, 317, 321, 390, 417
Cuvinte izolate ale Domnului/Logion-ul lui Iisus 219, 290, 305
Cvadrat, cvadratic/pătrat 50, 66, 67, 69, 80, 81, 82, 87, 88, 90, 91, 96, 97, 108, 114, 115, 140, 151, 188, 206, 306, 478, 485
Cvadratura cercului 88, 108
Cybele 19, 256, 476
Cosmos (v. şi Univers) 68, 77, 82, 97, 113, 115, 121, 177, 191, 264, 273, 318, 467, 566

D

Daimon 352, 636
Daimon/δαιμων (v. şi Demon) 352, 636
Damasc 283, 363, 371, 374
Dans/dansator 27, 306, 310, 519, 595, 615
David 270, 399, 400, 403, 411, 417
De alchemiae difficultatibus 647
De duello animi cum corpore, v. Dorneus
Dealbatio 72
Decapitare 93, 267
Deipnon/δειπνον 229, 230, 255
δεισιδαιμονια v. Frica de Dumnezeu
Delir de grandoare 528
Demiurg 69, 70, 73, 83, 93, 102, 117, 133, 140, 144, 149, 194, 400
Demon 30, 32, 154, 195, 254, 671
Descensus 33, 119, 121, 122
Descensus, v. Coborâre
Desene rupestre 354
Destin 26, 61, 205, 268, 272, 307, 336, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 453, 463, 483, 486, 491, 554, 590, 609, 622
Determinism 289
Deus absconditus 196, 217, 264
Dhâtu-kâya 599
Dhyâna 535, 596, 607
Dhyâni 596, 597
Dhyâni ale lui Bodhisattva/cele cinci d. ale lui Buddha 596, 597
Diabolus (v. şi Diavol) 32, 75, 195, 196, 209
Diagnostic 20, 30, 34, 348, 481, 624
Diamant 123, 206, 598, 601

Diavol 29, 57, 62, 74, 75, 76, 109, 125, 189, 191, 193, 194, 197, 198, 345, 346, 419, 442, 519
Dikh 414
δικη (v. şi Dreptate) 414
Dionysos, dionisiac 40, 41, 103, 157, 259, 283, 284, 294, 417, 434, 590
Disociere 205, 209, 213, 220, 321, 459, 463, 465
Divinul 156
Divizibil 144, 145
Docetism 311, 313
Doctrina Bisericii 278, 307, 458
Doctrina mântuirii/salvării 133, 442
Doctrina orfico-pitagoreică 564
Dovada existenţei lui Dumnezeu 551
Dragon 61, 257, 258, 262, 296, 308, 603
Dreapta 83, 139, 162, 166, 237, 245, 312, 315, 316, 317, 324, 337, 397, 409
Dreptate 37, 62, 97, 99, 117, 134, 152, 161, 202, 204, 263, 283, 288, 364, 368, 369, 370, 372, 382, 389, 391, 396, 397, 404, 406, 407, 408, 440, 447, 449, 451, 456, 457, 482, 497, 500, 525, 532, 545, 559, 576, 614
Drum 82, 94, 107, 118, 130, 200, 305, 326, 368, 376, 429, 434, 491, 533, 565, 566, 604, 613
δρώμενον (ceea ce e arătat) 179
Dsin (chinez.) 637
Dualism 190, 194, 208, 322, 422, 531
Dualitate 86, 89, 183, 196, 280, 288, 530
Dud 417
Duhul Sfânt 5, 89, 109, 118, 134, 136, 151, 152, 153, 156, 157, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 197, 199, 204, 207, 208, 216, 308, 418, 437, 443, 444, 460, 461, 463, 488, 494
Dumnezeire 166, 183, 236, 351, 438, 547, 580, 611
Dumnezeu 6, 17, 18, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 57, 60, 62, 63, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 87, 88, 89, 90, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 114, 117, 126, 136, 139, 150, 153, 154, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 184, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 203, 208, 211, 212, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 229, 230, 231, 235, 241, 243, 244, 246, 248, 253, 258, 261, 263, 264, 265, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 286, 291, 292, 294, 295, 299, 300, 301, 303, 305, 309, 312

E

Ea (babil.) 133
Ecclesia, v. Biserică
Efes 150, 344, 466, 482
Efeseni 160, 581, 611
Egipt, egiptean, vechi egiptean 72, 115, 135, 136, 137, 148, 150, 152, 153, 154, 160, 161, 169, 181, 215, 257, 270, 272, 320, 326, 344, 412, 426, 427, 431, 435, 493, 544, 545, 549, 558
Ego 54, 103, 538, 615
Egoism 26, 286, 289, 290, 291, 292, 373
Eidola 552
Electron 208
Elemente 39, 64, 69, 70, 71, 78, 79, 85, 86, 88, 89, 96, 141, 143, 144, 147, 148, 153, 188, 210, 269, 453, 564, 599
Elenismus, elenistic 121, 137, 438, 564
Elevaţie (în Liturghie) 237, 242, 296
Elihu 397
Elixir 42, 122
Elohim 402, 423
Emanaţie 165, 426
Embolism 244
Emoţie (v. şi Afect, Sentiment) 27, 30, 619
Empireum, v. Cer
Empirism psihologic 102, 610
Empirism, empirişti, empirist (v. şi Experienţă) 14, 15, 16, 65, 77, 102, 113, 125, 156, 170, 177, 178, 210, 211,

212, 216, 276, 287, 293, 295, 304, 307, 311, 327, 334, 337, 338, 339, 341, 342, 437, 438, 444, 484, 485, 490, 491, 498, 500, 610
εν το παν (v. și Unul)
Energie 509
Enoh 451, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 466, 478
Ens Absolutum 335
Entelehie, v. Sine
Eon, v. Aion
Epicleză (în Liturghie) 238
Epifanie, v. Christos
επιουσιος 520
ἐπιστήμη v. Înțelegere
Epistola I a lui Clement 160
Epistola a II-a a lui Clement 162
Epistola către Efeseni 160
Epistola către evrei 137
Epistola către Galateeni 581, 611
Epistolele lui Pavel 170
Epistolelele lui Ioan 465, 480, 484
Eranos, Congresul 129
Ereditate 64, 124, 360, 423, 552
Eremit/pustnic 349
Erezie, eretic 32, 76, 77, 80, 111, 116, 169, 198, 208, 234, 266, 339, 345, 353, 354, 463, 465, 466, 514, 536
Ermetism, ermetic 41, 67, 111, 198, 235, 253, 485, 499
Eros 425
Erou 26, 135, 175, 176, 178, 256, 257, 346, 414, 436, 457, 460, 485, 634
Esau 430
Escatologie 436, 437, 438, 470, 557, 559
Esculap 117
État prélogique 538
Eter 186, 192
Etică (v. și Morală) 103, 201, 286, 608
Etiologie, etiologic 301, 342, 360
Etnolog, etnologie 19, 247, 249, 538
Eu (v. și Ego) 113, 178, 228, 289, 307, 311, 323, 472, 516, 517, 538, 540, 555, 577, 589, 615, 617, 618
Euharistie, ceremonia E. (v. și Liturghie) 17, 151, 180, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 248, 249, 252, 259, 283, 292, 303, 305, 306, 310, 382, 597
Euritmie 567
Europa, european 40, 61, 302, 340, 345, 367, 507, 517, 524, 533, 541, 545, 549, 553, 557, 563, 565, 567, 568, 569, 570, 573, 575, 588, 590, 591, 592, 594, 595, 604, 605, 606, 607, 608, 613, 615, 616, 662
Eva 42, 43, 75, 76, 198, 421, 422, 423, 426
Evanghelia după Ioan 138, 153, 156, 162, 163, 174, 179, 191, 228, 234, 236, 257, 305, 306, 323, 417, 430, 444, 605
Evanghelia după Luca 93, 95, 107, 136, 137, 153, 159, 228, 305, 424, 440, 464, 491
Evanghelia după Marcu 159, 228, 280, 438
Evanghelia după Matei 93, 94, 157, 160, 228, 305, 440, 447, 476
Evanghelia egipteană 160
Evanghelii, evangheliști 50, 51, 72, 83, 88, 89, 106, 135, 158, 161, 162, 170, 174, 176, 211, 219, 234, 281, 305, 306, 308, 323, 332, 427, 430, 437, 451, 464, 473, 476, 478, 481, 482, 484, 489, 610
Evangheliști, cei patru 50, 72, 83, 88, 89, 451, 478, 610
Evreu, evreitate, evreiesc 39, 137, 142, 257, 258, 365, 402, 466
Evul Mediu, medieval 22, 29, 42, 48, 50, 72, 79, 82, 84, 88, 90, 97, 111, 113, 115, 116, 138, 139, 148, 152, 167, 168, 175, 183, 195, 212, 222, 229, 257, 306, 340, 341, 507, 527, 533, 610
Exercitia spiritualis 656
Exhydrargyrosis 261
Exorcism, exorcist 184
Experiență 14, 15, 18, 19, 21, 25, 33, 34, 41, 44, 45, 54, 57, 59, 60, 63, 64, 74, 77, 78, 81, 99, 107, 114, 125, 126, 143, 171, 212, 222, 253, 290, 301, 307, 315, 324,

325, 332, 340, 349, 352, 353, 355, 359, 374, 377, 378, 390, 393, 395, 441, 451, 485, 488, 495, 501, 511, 523, 527, 528, 529, 531, 534, 536, 537, 538, 540, 542, 552, 553, 566, 569, 577, 581, 587, 589, 592, 619, 621, 625, 630
Experiment 14, 18, 23, 35, 54, 210, 324, 327, 338, 359, 360, 368, 374, 389, 403, 424, 452, 454, 496, 525, 553, 578, 626, 634
Extaz, extatic 51, 283, 284, 325, 457, 458, 464, 471, 487
Extraversie (v. și Introversie) 513, 520, 524, 530

F

Facere 493
Familiaris (v. și spiritus) 254, 267
Fantasmă 22, 273, 385, 454, 481, 494, 519, 522, 534, 536, 549, 550, 554, 555, 602, 607, 608, 609
Fantezie 222, 262, 339, 350, 377, 476, 585
Fantomă, fantomatic 102, 189, 190, 409, 553
Fanuel, Arhanghel 456, 461
Faptele Apostolilor/Acta Apostolorum 309, 444, 661
Faptele lui Ioan/Acta Ioannis 304, 305, 306, 307, 313, 317, 323
Faptele lui Petru 309
Faptele lui Toma 89
Faraon 136, 427
Faust (v. și Goethe) 85, 86, 142, 146, 185, 186, 198, 199, 267, 346, 372, 476, 489, 494, 590, 591, 592, 662
Fântână 66, 81, 122, 355, 455, 605, 641
Fecioară, virginitate (v. și Maria, Fecioara)
Femeie 37, 41, 42, 43, 44, 69, 76, 110, 153, 210, 256, 265, 271, 349, 354, 419, 422, 427, 469, 473, 490
Fenomenologie, fenomenologic 57, 325, 616
Fertilitate 256
Ficțiune 361, 439
Filantropie 433, 437
Filialitate divină/filiație divină 216
Filioque 152, 166, 216
Filipeni 103, 162, 324
Filius Macrocosmi 262
Filosof, filosofie, filosofic 14, 16, 51, 67, 69, 75, 93, 115, 143, 154, 252, 260, 325, 338, 339, 362, 363, 381, 402, 485, 499, 507, 510, 513, 529, 531, 545, 551, 563, 566, 574, 576, 582, 610
Firmament 82, 268, 582
Fiul lui Dumnezeu 136, 164, 165, 221, 280, 353, 355, 421, 442, 443, 457, 458
Fiul Omului 161, 293, 303, 451, 453, 455, 456, 457, 458, 460, 462, 476
Fizică 20, 21
Fiziologie 325, 360, 361, 517, 535, 552, 566, 593
Floare 87, 97, 325, 417, 572, 599, 600
Foc 28, 49, 87, 110, 113, 117, 121, 140, 141, 177, 207, 254, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 305, 322, 456, 468, 478, 482, 591
Folclor 64, 210, 338
Fons signatus 89
Fractio (în Liturghie) 241, 244, 245, 247, 296
Fratricid 421, 435
Frica de Dumnezeu 57, 219, 402, 424
Frică 23, 24, 29, 47, 48, 408, 458, 480
Frumusețe, frumosul 64, 95, 101, 125, 189, 200, 278, 279, 401, 448, 469, 473, 477, 525, 543, 581, 599, 615, 621, 635
Fulger 194, 200, 300, 308, 403, 408, 440
Fum, afumare 20, 185, 229, 230, 237
Furtună 133, 134, 197, 382, 405, 475, 531, 643

G

Gabricus 124
Gabriel, Arhanghel 456
Galben 90, 210, 556, 557
Gayomard 155

Gândire 107, 115, 116, 126, 129, 130, 132, 142, 153, 179, 182, 183, 195, 308, 309, 320, 332, 339, 365, 434, 448, 494, 521, 522, 523, 527, 582, 599, 603, 628, 671
Germania, germani, germanic 27, 40, 60, 364, 366, 513
Ghâya al-hakîm 257, 268
Gheaţă 602, 606
Ghilgameş 26, 135
Gimnastică 596
Girru/Gibil 135
Giuvaer 176
Glande, glandular 360, 361
Glosolalie 315
Gnoseologie, gnoseologic 203, 313, 551, 616
Gnostic 51, 72, 116, 118, 122, 138, 155, 182, 183, 190, 191, 194, 195, 207, 233, 246, 252, 253, 257, 281, 300, 305, 306, 309, 314, 315, 316, 317, 318, 323, 338, 339, 400, 649
Gnosticism 90, 116, 165, 180, 198, 204, 211, 292, 293, 300, 310, 315, 317, 319, 321, 322, 338, 339, 345, 483
Gnoză/γνωσις 50, 94, 112, 116, 203, 264, 318, 564
Gratia adiuvans–gratia sanctificans 17
Grădina Gethsemani 290, 447
Grâu 230, 248, 283, 439
Grecia, grec, grecesc 5, 115, 117, 131, 138, 140, 153, 157, 159, 199, 238, 260, 273, 414, 434, 439, 590
Gruppenbewegung 34
Guru 568

H

Hades 111, 453, 588
Hagar 471
Haos, haotic 69, 117, 118, 119, 120, 135, 138, 197, 258, 315, 322, 323, 375, 556, 622
Har 17, 62, 87, 129, 222, 230, 231, 243, 295, 312, 316, 355, 416, 512, 513, 514, 516, 520, 574
Haraniţi, haranic 258
Harismă 213, 565
Hatha-Yoga 517, 518, 592, 596
Hegira 520
Helios 549
Hemafrodit (v. şi Androgin) 41, 42, 70, 79, 122, 421, 427, 479
Hermes (v. şi Mercurius) 19, 109, 118, 120, 122, 123, 261, 293, 308, 344, 444, 646, 647
Hermetica 41, 65, 116, 118, 235, 261, 666
Hermetis Trismegisti tractatus vere aureus... 42, 122, 645, 651, 654
Hermon, Muntele 416
Heros v. Erou
Hexagramă 623, 624, 625, 626, 627, 628, 631, 634, 635, 636, 637, 639, 641, 642, 643
Hiereus, hierourgon 255, 273
Hierosgamos 426, 427
Hipnotism 360, 601, 602
Hohma 416
Homo Adamicus 42
Homoiousie 173
Homoousie 150, 161, 165, 215
Homunculus 255, 257, 302, 303, 485
Horoscop 83
Hortus conclusus 89
Horus 83, 122, 135, 137, 260, 412, 469
Huizilopochtli 335
Humidum radicale 264
Hybris 26, 101, 102, 305, 532
Hydor theion/υδωρ θειον 110, 120
Hyle, hylic 117, 119, 233, 245, 297, 302

I

I Ching 7, 274, 561, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643
Iacob 178, 307, 430

Iad 245, 247, 295, 440, 447, 486, 528
Iconoclasm, iconoclast 583
Ideea de Dumnezeu 73, 114, 514
Identitate 76, 216, 244, 274, 285, 310, 311, 430, 484, 525, 538
Idol, idolatrie 270, 352, 525, 599
Ierihon 416
Iezechiel 94, 234, 314, 412, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 460, 461, 466, 467, 479
Iezuiți 33, 300, 364, 583, 608
Ilie 192, 458
Iluzie, v. Ficțiune
Imaginație (v. Fantezie)
Imaginea lui Dumnezeu/reprezentarea lui D. (v. și Imago Dei) 429
Imago Dei 211, 428, 443, 447
Imitatio Christi 303, 323, 372, 474, 509, 515
Immolatio (Liturghie) 238
Imperiul Roman de Răsărit 564
Imperium Romanum, v. Roma
Incantație 16
Incest 374
Inconștient 14, 15, 23, 24, 26, 40, 45, 51, 52, 53, 62, 63, 76, 77, 78, 86, 98, 99, 101, 102, 106, 108, 114, 126, 149, 150, 157, 161, 169, 170, 171, 172, 175, 177, 181, 183, 184, 186, 190, 201, 204, 209, 213, 214, 215, 220, 233, 237, 274, 288, 289, 290, 293, 296, 298, 302, 319, 320, 321, 323, 332, 342, 343, 352, 353, 380, 381, 382, 400, 401, 410, 415, 434, 450, 457, 459, 464, 465, 471, 472, 474, 476, 486, 487, 489, 490, 492, 499, 500, 515, 516, 517, 520, 521, 522, 523, 528, 529, 530, 534, 535, 539, 540, 542, 550, 553, 556, 569, 584, 587, 606, 609, 618, 626, 633
Incubație rituală 256, 272
India, indian, indieni 97, 131, 155, 188, 211, 349, 354, 355, 416, 451, 472, 561, 563, 564, 566, 567, 568, 569, 580, 592, 594, 595, 596, 612, 613, 615, 616, 620, 621
Individ, individual 15, 16, 24, 48, 63, 64, 99, 101, 106, 171, 173, 200, 202, 203, 215, 290, 296, 307, 321, 325, 326, 332, 375, 439, 511, 530, 536, 587
Individuație 6, 178, 211, 219, 220, 288, 294, 303, 304, 325, 327, 338, 486, 489, 491, 499, 555, 592
Indivizibil 68, 144, 145
Industrie 321
Inel 81, 82, 110, 176, 635, 642
Infantil, infantilism (v. și Sexualitate) 58, 155, 186, 204, 205, 385, 509, 511, 550, 587, 669
Inflație 103, 114, 201, 317, 318, 323, 346, 347, 452, 547
Inițiere, mod de inițiere 256, 257, 301, 542, 548, 549, 557
Inimă 20, 250, 261, 299, 310, 354, 365, 372, 385, 569, 580, 587, 637, 639, 641
Instinct 24, 45, 47, 58, 187, 204, 213, 215, 287, 290, 307, 320, 331, 335, 349, 376, 381, 383, 398, 434, 445, 491, 512, 516, 531, 532, 534, 535
Integrare 176, 177, 220, 292, 294, 342, 346
Intelect, intelectual 24, 26, 34, 35, 36, 44, 47, 52, 55, 56, 59, 67, 71, 78, 80, 101, 110, 140, 142, 159, 168, 171, 174, 180, 186, 201, 202, 213, 221, 276, 279, 305, 319, 322, 326, 334, 363, 370, 374, 393, 395, 400, 446, 483, 495, 497, 508, 509, 510, 524, 526, 533, 538, 539, 547, 552, 554, 557, 560, 565, 567, 569, 573, 576, 579, 581, 582, 584, 588, 589, 590, 594, 604, 605, 608, 627, 628, 639
Introiecție 114
Introversie (v. și Extraversie) 513, 569, 570
Intuiție 54, 186, 197, 323, 413, 538, 643
Iov 7, 94, 190, 202, 208, 300, 314, 387, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409,

410, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 419, 420, 421, 423, 425, 426, 427, 429, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 447, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 461, 463, 465, 467, 469, 471, 473, 475, 477, 479, 481, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 493, 495, 497, 499, 501
Irațional 59, 183, 205, 322, 413, 558
Isaac 298
Isebel, profetesa 466, 481
Ishtar 417
Isis 122, 137, 256, 260
Isis către Horus 260
Islam, islamic 19, 172, 174, 520, 564
Ispășire 460, 465, 480
Israel 421, 422, 423, 433
Istoria Bisericii 216
Istoria dogmei 170, 172
Istoria religiei 344
Istoria spiritului 249
Istoricitate 174
Istorism 494
Isus Sirah/Ecleziastul 94, 416, 417, 419, 479
Itifalic 308
Iubirea lui Dumnezeu 448, 476
Iubită/mireasă 182, 265, 428, 477, 479, 489, 493, 495
Iuda 160, 439
Iudex mundi 175
Izvor 28, 49, 89, 121, 125, 168, 171, 195, 234, 264, 416

Î

Îmbucătățire 251
Împărăție a morților (v. Lumea de dincolo; Lumea de jos)
Împărăție hiperuranică/υπερουρανιος τοπος 197
Înălțarea Mariei la cer 192, 344, 428, 460, 489, 490, 498
Încarnare (v. și Dumnezeu) 156, 178, 615
Îndoială 30, 38, 52, 92, 112, 157, 172, 193, 195, 196, 222, 252, 268, 282, 307, 353, 371, 382, 386, 403, 408, 440, 441, 461, 478, 479, 528, 539, 567, 575, 581, 582, 588, 602, 605, 617, 629
Înțelegere 14, 30, 32, 57, 63, 82, 101, 103, 129, 130, 131, 146, 173, 174, 203
Înțelepciune 26, 163, 168, 183, 186, 221, 264, 312, 384, 405, 416
Înțelepciunea lui Solomon 94, 401, 418, 419, 421
Înțelept 40, 51, 95, 200, 238, 353, 384, 410, 411, 458, 587, 612, 614, 632
Înger 22, 72, 75, 84, 85, 86, 122, 135, 176, 178, 194, 198, 217, 243, 244, 254, 261, 262, 263, 264, 337, 417, 421, 424, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 464, 469, 476, 477, 488, 491, 492, 501, 578, 614
Înomenire 100, 173, 217, 427, 428, 431, 444
Întunecat, întuneric, întunecime 38, 81, 82, 87, 92, 97, 101, 105, 108, 110, 113, 118, 133, 137, 138, 155, 174, 175, 177, 178, 186, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 212, 222, 233, 250, 254, 258, 280, 281, 302, 310, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 324, 336, 344, 370, 375, 377, 384, 399, 404, 406, 428, 440, 442, 444, 453, 462, 463, 464, 465, 470, 473, 474, 475, 482, 485, 486, 487, 488, 492, 499, 524, 525, 533, 542, 549, 554, 592, 606, 607, 608, 609, 615, 630, 632, 634
Înviere 86, 113, 122, 162, 166, 242, 247, 269, 274, 277, 449, 458, 483, 558

J

Jahve 75, 149, 194, 196, 202, 206, 243, 290, 300, 335, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 440, 441, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456,

457, 458, 460, 461, 479, 481, 484, 486, 487, 488
Jaldabaoth 194, 258
Jambu, copac 599
Japonia 596
Jared 457
Jertfă 6, 16, 95, 229, 230, 236, 240, 241, 242, 243, 245, 249, 252, 255, 257, 259, 260, 266, 269, 277, 286, 287, 291, 293, 296, 298, 299, 302, 325, 460, 465, 468, 480, 501, 589, 631, 633, 641, 642
Jester 345
Jocul cu mingea 306
Judecata de Apoi 453
Jupiter 119
Jurământ pitagoreic 188

K

Ka (egipt.) 136, 153, 154
Ka-mutef 136, 152, 169, 179, 181
Karma/kamma, karmic 514, 544, 549, 551, 552, 554, 556, 557, 559, 573
Katha-Upanishad 660
Kathakali, dansator de 595
Kelipoth/„coji“ 410
Kleças (sanscr.) 596, 607, 608
Kôan 575
Kolorbas 453
Komarios 111, 113, 115, 122, 235
κουρος v. Tânăr
Kwatsu (jap.) 575
Kyllenios 308
kyrios 314

L

Lac 189, 598, 602, 606
Lamaism 550, 557, 570
Lance 241, 250, 251
Lapis lazuli 598, 602, 606, 607, 608
Lapis philosophorum (v. și Piatra filosofală) 79, 108, 198, 208
Lapte 246, 265
Lege 95, 203, 219, 290, 373, 435, 464, 491, 539
Legendă 134, 157, 270, 298, 422
Leto 469, 471
Leu 72, 154, 258, 262, 558
Leviathan 191
Liber de arte chimica… (Art. aurif.) 42, 646
Liber de spiritu et anima 167
Liber Hermetis 176, 651
Liber Trismegisti 176, 651, 652
Libertate 61, 74, 75, 102, 103, 104, 187, 194, 199, 289, 322, 445, 498, 501, 555, 567
Libido 80, 381, 603, 658, 659
Lilith 422, 423, 426
Liturghie 33, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 238, 240, 241, 246, 247, 248, 249, 252, 273, 274, 276, 277, 278, 280, 282, 287, 290, 295, 298, 299, 303
Logos 149, 162, 165, 175, 293, 305, 308, 309, 312, 314, 315, 320, 417, 429
Lotus/Padma 83, 87, 598, 599, 600, 601, 604, 608, 610
Lucifer, luciferic 6, 189, 194, 199, 218, 329, 343, 345, 346, 347, 424, 434, 482, 617
Lumea de dincolo, lumea de jos 312, 478, 549, 555
Lumea de jos 312, 453, 478, 555
Lumen 31, 68, 123, 199, 473, 542, 646, 648
Luminism, luminist 34, 171, 346
Lună 135, 256, 471, 475, 537
Lystra 444

M

Magie/magic 16, 17, 22, 27, 28, 46, 49, 69, 81, 114, 155, 160, 170, 176, 254, 255, 256, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 278, 279, 558, 590, 609, 667
Mahâbuddha, doctrina 596
Mahomedani (v. și Mohamed) 538
Maier, Michael 42, 51, 69, 77, 113, 118, 119, 122, 259, 261, 655, 661
Maimuță 47, 193, 198, 372

Maleahi 137, 230
Mamă 89, 170, 179, 180, 182, 183, 230, 265, 295, 310, 417, 430, 436, 489, 549
Mana 65, 154, 393
Mandâ dehajjê/Hibil Ziwâ (Salvator mandaic) 133
Mandala 73, 83, 87, 88, 90, 96, 97, 98
Mandeeni 133, 548
Manie 525
Maniheism, maniheist 122, 281, 294, 345
Marduk 133, 134, 135
Marea eliberare 561, 572, 573, 575, 579, 583
Maria, Fecioara 86, 87, 89, 136, 150, 151, 162, 163, 165, 182, 192, 427, 428, 429, 437, 473, 489, 496
Marsyas 256
Marte, planeta 461
Marxism, marxist 335, 336
Masă (și în vis) 66, 80, 81, 210, 241, 252
Masă de oameni 24, 25, 38, 40, 41, 62, 63, 96, 117, 205, 229, 321, 365, 486, 511
Massa confusa 117, 118, 119
Mater Dei (v. și Mamă) 79, 89, 90
Materia prima 69, 117, 120, 267
Materialism, materialist 20, 102, 333, 341, 360, 381, 384, 508, 509, 510, 532
Materie, materialitate 20, 36, 39, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 88, 109, 110, 113, 117, 118, 119, 122, 141, 142, 143, 192, 193, 198, 199, 208, 217, 233, 249, 258, 264, 274, 277, 278, 297, 302, 308, 326, 341, 365, 391, 421, 426, 430, 485, 508, 509, 510, 519, 526, 590, 595, 602, 606, 620
Matern 72, 180, 250, 470, 496, 606, 637
Matrix 79, 87
Mâyâ (în India) 614
Măr (pomul) 417
Mărturisirea păcatelor 287, 326
Măslin 416, 417
Mânie, mânios, mânia lui Dumnezeu 94, 196, 263, 266, 300, 312, 351, 394, 398, 402, 405, 409, 438, 440, 445, 446, 448, 449, 468, 476, 477, 482, 483, 487, 488, 489, 492, 574
Mântuire 33, 48, 60, 78, 88, 94, 95, 109, 118, 133, 304, 437
Mântuitor 109, 118, 133, 138, 155, 174, 175, 323, 473, 488, 509, 548
Medic, medicinal, medicină 14, 19, 20, 52, 58, 69, 75, 117, 131, 198, 212, 213, 215, 259, 324, 325, 331, 332, 333, 334, 339, 340, 342, 347, 348, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 372, 377, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 393, 485, 486, 519, 549, 570, 589, 608, 629
Medicina catholica /panaceu 117, 122, 264
Medina 520
Meditație, meditativ 16, 51, 253, 308, 309, 325, 365, 403, 435, 529, 541, 542, 557, 582, 583, 584, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 605, 606, 607, 627
Melancolie 143, 477, 608
Melchisedec 230, 242, 243, 244
Melothesia 50
Mephisto 146, 267, 476
Mercur (v. și Hermes; Mercurius) 42, 109, 117, 120, 123, 261, 262, 293, 307, 308, 346
Mercurius 42, 109, 118, 120, 122, 262, 307, 453, 657
Meretrix (v. și Prostituată) 233
Meru, muntele 553, 599
Mesia
  al doilea M. 471
  mesianic 436, 471, 489
Metafizică, metafizic 75, 104, 125, 130, 143, 174, 178, 181, 182, 193, 194, 201, 203, 204, 207, 216, 222, 276, 277, 313, 323, 327, 335, 336, 337, 338, 341, 343, 345, 346, 391, 393, 409, 414, 422, 433, 435, 440, 444, 453, 454, 462, 463, 468, 471, 483, 484, 486, 487, 492, 496, 498,

507, 508, 509, 510, 511, 526, 545, 546, 547, 550, 559, 569, 578, 587, 595, 616
Metal 51, 118, 119, 255, 297
Metropolis/oraş matern 72
Mexic, mexican 250, 256, 354
μη ον (ne-fiind) 338
Micol 269, 270
Microbi 519
Microcosm, v. Cosmos
Miel 207, 241, 243, 296, 467, 468, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 489, 490, 493
Miere 246, 267, 273
Migraţie 16, 64, 150, 552
Mihail, Arhanghel 456
Mimir 40
Minerale 117, 118, 285, 335
Minereu 68, 118
Minge (în vis) 80
Minte (v. şi Nous) 21, 22, 31, 61, 65, 119, 294, 324, 327, 337, 392, 405, 422, 448, 482, 509, 554, 595, 600, 605
Miracol 107, 230, 248, 279, 283, 326, 344, 390, 444
Mireasă v. iubită/mireasă
Misionari 103, 170, 250, 271, 566
Misiunea lui Ramakrishna 564
Missale Romanum 121
Mistagog 43, 325
Mister(e) 44, 55, 70, 75, 77, 85, 88, 98, 102, 105, 107, 110, 120, 124, 140, 153, 157, 180, 227, 230, 231, 235, 239, 248, 249, 257, 258, 259, 269, 270, 272, 275, 279, 290, 292, 296, 297, 303, 305, 306, 313, 320, 325, 326, 426, 456, 467, 468, 470, 542, 549, 575, 590, 604
Misterul transsubstanţierii 292
Mistică, mistic, misticism 48, 50, 73, 74, 85, 87, 115, 118, 122, 142, 205, 237, 239, 241, 247, 248, 260, 274, 277, 304, 318, 338, 339, 341, 355, 360, 514, 523, 532, 542, 556, 573, 574, 575, 577, 579, 580, 582, 610, 617, 618, 621
Mit(uri), mitic 41, 106, 107, 134, 137, 165, 186, 210, 218, 219, 220, 256, 325, 332, 333, 430, 434, 435, 437, 438, 439, 465, 471, 536
Mithra, mithraism 19, 251, 252, 496
Mitologem 136, 137, 151, 215, 332, 333, 335, 338, 343, 498
Mitologie, mitologic 64, 102, 176, 319, 332, 335, 392, 402, 423, 430, 438, 469, 470, 472, 473, 521, 522, 587, 609, 612, 613
Mnemotehnică 567
Moarte 21, 47, 107, 108, 126, 143, 153, 175, 178, 196, 203, 215, 232, 248, 251, 266, 274, 296, 299, 301, 318, 351, 396, 410, 418, 439, 440, 466, 467, 473, 544, 546, 547, 548, 549, 551, 554, 555, 558, 559, 600, 612
Moartea lui Christos 150, 245, 277, 368, 369, 442, 445, 462
Moartea lui Dumnezeu 107, 228, 435
Moartea pe cruce a lui Christos 438
Mohamed 520
Moira/μοιρα (v. şi Destin) 414
Moise 257
Monas, monadă 50, 72
Monist 531
Monoceros 196, 300
Monogenes 50, 72
Monoteism 208, 301
Monstru 42, 256, 425, 468, 556, 619
Morală, moral 24, 31, 45, 63, 91, 92, 95, 104, 129, 143, 154, 190, 197, 201, 202, 204, 217, 219, 287, 289, 290, 299, 301, 336, 337, 347, 369, 370, 381, 382, 397, 399, 400, 401, 403, 405, 406, 407, 410, 412, 413, 414, 434, 435, 441, 445, 450, 464, 474, 476, 486, 488, 491, 524, 529, 540, 541, 564, 579, 587, 608
Mort/defunct 21, 103, 105, 256, 421, 466, 476, 548, 550
Motecuhçoma 250, 251
Mount Elgon 27, 154
Mukti 618
Mundus, v. Arhetip
Mungu 28

Munificentissimus Deus 192, 489, 652, 663
Muritor – nemuritor 26, 30, 70, 86, 122, 123, 154, 163, 315, 396, 399, 410, 429, 459, 460, 475, 501, 546, 580
Musaeum Hermeticum 646
Muzică 49, 636
Muzică de jazz 39, 44

N

Naasenieni 318
Nandi (Africa) 272
Nașterea copilului divin 473
Natura abscondita 111, 264
Născătoarea de Dumnezeu /θεοτόκος (v. și Theotokos) 134, 150, 153, 191, 490
Negru 81, 207, 309, 489, 614
Neofit 256
Neoplatonism, neoplatonicieni 42, 50, 93, 94, 116
Neurologie 359, 360
Nevroză, nevrotic 19, 20, 21, 25, 34, 35, 36, 38, 39, 44, 56, 58, 91, 93, 103, 115, 125, 126, 205, 212, 213, 220, 321, 331, 332, 333, 337, 359, 360, 361, 362, 364, 367, 369, 371, 372, 373, 378, 381, 486, 524, 529, 551, 592
Nicolaiți 466, 481
Nidana, lanțul 513
Nidâna-samyutta 513
Nigredo 72, 309
Nil 109, 261
Nimic 146
Nimrod 135
Nirmana-kaya 527
Nirvana 531, 542
Noapte 154, 194, 200, 215, 228, 259, 470, 478, 494, 537, 643
Noe 402, 453
Noțiunea de Dumnezeu 208, 486, 487, 500
Nomazi 282
Non-Eu 577, 580, 603
Nonconștiență 187, 200, 205, 212, 286, 401, 402, 410, 412, 446, 447, 585
Noul Ierusalim 72, 478
Noul Testament 94, 159, 160, 161, 258, 264, 308, 441
Nous 109, 118, 122, 165, 207, 233, 235, 261, 264, 281, 308, 309, 312, 422, 430
Novum lumen 68, 646, 648
Numen, numina, numinos 16, 18, 28, 45, 67, 171, 205, 247, 283, 284, 333, 402, 417, 491, 538, 633

O

Oblatio (în Liturghie) 228, 230, 232, 238, 268
Obsesie 24, 26, 102, 171, 184
Octadă 304, 608
Octogon 206, 603, 604, 608
Offertorium (în liturghie) 232
Ogdoas 608
Olimp, olimpian 98, 104, 142, 186, 255, 346
Oracol 273, 417, 625, 626, 628, 629, 632, 634, 635, 636, 639, 640, 642
Oratio (în liturghie) 237, 238, 260
Orfeu 273
Orgie, orgiastic 259, 468
Ormuzd/ahura mazda 197
Osiris 137, 267, 269, 272, 417, 469
Ou 69, 81
Ouroboros /ουροβοροσ 122, 259, 265, 308
Odele lui Solomon 235
Om primordial 133, 262, 281, 293, 303, 308, 402, 420, 422, 429, 469, 584

P

Pace 44, 99, 125, 457, 493, 496
Padma, v. Lotus
Paleolitic 354
Palestina 137
Panaceu, v. Medicina catholica
Pandora, v. Reusner, H.
Paște 121

Papă, papal 37, 192, 269, 348, 489, 493, 494, 498, 663
Papirus 257, 267
Papirusurile din Leyda 116
Paraclet 89, 157, 179, 180, 197, 200, 418, 443, 444
Paradis 61, 69, 84, 118, 218, 310, 343, 347, 403, 422, 425, 426, 478, 555, 603
Parapsihologie 321
Paredros/παρεδρος 254, 267
Partenogeneză 444
Participation mystique 247, 285, 288, 303, 307, 538
Pater noster 241, 244, 245
Patern 25, 154, 180, 197, 203, 204, 322, 421, 425, 440, 497
Patologie, patologic 36, 38, 80, 101, 115, 184, 205, 331, 348, 359, 368, 377, 450, 459, 521, 522, 538, 540, 579, 588, 592, 643
Patris auctoritas 154
Patristică, v. Părinţii Bisericii
Pax Romana 60
Păcat 60, 94, 198, 301, 302, 369, 372, 428, 460, 465, 509, 612
Păgânism, păgân 29, 33, 39, 40, 41, 44, 59, 103, 116, 122, 158, 227, 249, 252, 253, 255, 297, 318, 344, 355, 402, 417, 435, 436, 444, 469
Pământ 35, 51, 61, 69, 78, 79, 84, 87, 88, 90, 95, 96, 97, 109, 117, 118, 119, 121, 133, 134, 140, 141, 143, 156, 164, 165, 185, 191, 192, 199, 200, 231, 235, 247, 261, 263, 264, 266, 271, 272, 278, 295, 314, 316, 346, 351, 398, 409, 419, 421, 440, 451, 452, 468, 476, 478, 479, 520, 582, 596
Părinţii Bisericii/patristică 121, 171, 174, 175, 633
Păstor 176, 194, 259, 382, 461, 466, 470, 471, 474
Pătrat v. Cvadrat, cvadratic
Pâine 176, 200, 228, 230, 232, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 248, 272, 282, 296, 312, 520, 597
Pélérinages de la Vie Humaine ... v. Guillaume de Digulleville
Pelerinaj 382
Penaţi 269
Penetratio (alch.) 308
Penitenţă 514, 565
Pentagramă 246
Peşte 69, 252
Peregrinatio 77, 263
Pergamus, comunitatea din 466
Perpetuum mobile 80, 88
Persia, persan 155, 194, 195, 197, 208, 344, 403
Personalitate 20, 74, 103, 115, 189, 206, 219, 287, 288, 398, 400, 414, 437, 439, 465, 471, 517, 582
Personificare 133, 216, 344
Philebos, v. Platon
Physis 118, 122, 198, 233
Piatra filosofală 69, 112, 115, 121, 535, 542
Piatră preţioasă 81, 97
Pierderea sufletului 27
Pistis 18, 56, 125, 136, 661
Pistis Sophia 69, 86, 93, 136, 258, 661, 663, 665
Pitagoreeni, pitagoreic 50, 66, 88, 118, 138, 140, 175, 188, 197, 199, 564, 590
Pitic 85, 302
Pius al XII-lea, papă 192, 348, 663
Planetă 120, 123, 124, 254, 255, 257, 258, 261, 268, 461
Plante de cultură 283, 284
Platan 416
Platonis liber quartorum 261, 268, 647
Pleşuvie 270
Pleromă, pleromatic 423, 424, 427, 430, 432, 454, 458, 478, 479, 482, 493, 498
Pneuma 109, 112, 120, 201, 207, 229, 235, 237, 248, 258, 259, 261, 264, 265, 273, 284, 297, 303, 312, 314, 325, 415,

417, 418, 422, 453, 454, 455, 478, 480, 497, 619
Pneuma/πνευμα, pneumatic 109, 112, 120, 201, 207, 229, 235, 237, 248, 258, 259, 261, 264, 265, 273, 284, 297, 303, 312, 314, 352, 415, 417, 418, 422, 453, 454, 455, 478, 480, 497, 619
Poimandres 41, 69, 235, 253, 257, 261, 664
Policefal 131
Polinezia 272
Polis 424
Politeism, politeist 160, 180
Politică, politic 22, 28, 143, 170, 271, 272, 321, 335, 347, 448, 459, 515, 533, 621, 634
Porumbel 89, 207, 437
Potir 233, 234, 236, 237, 239, 241, 242, 244, 245, 246, 283, 296
Potop 403, 442, 452
Prajâpati 291
Prakrti 519, 531
Prâna, prânayâna 566, 567, 569
Precreştin 132, 138, 157, 174, 230, 281
Predestinare 437, 457, 476, 486
Predică 465, 468, 577
Preistorie 77, 171
Preot 17, 38, 39, 57, 58, 111, 115, 151, 227, 230, 238, 240, 241, 242, 244, 250, 251, 254, 255, 277, 278, 295, 303, 354, 366, 375, 380, 383, 565
Prima materia, v. Materia prima
Principium individuationis 293, 345
Privatio boni 143, 189, 190, 336, 337, 338, 345, 412, 458
Profet, profeție, profetism 28, 32, 68, 142, 176, 217, 235, 261, 269, 325, 392, 431, 450, 451, 459, 465, 469, 477, 620, 622, 631
Prometeu 329, 343, 346
Prostituată 28, 233, 290
Protanthropos 293
Protestant, protestantism 18, 33, 34, 37, 39, 40, 41, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 123, 213, 214, 336, 346, 364, 365, 366, 368, 378, 380, 382, 384, 385, 386, 443, 492, 494, 495, 496, 497, 498, 558, 564, 565, 582
Proton 208
Proverbele lui Solomon 415
Psihanaliză 380, 382, 384
Psihisme 517
Psihologism 102, 131, 341, 353, 392, 494, 514
Psihopomp 418
Psoriasis 21
Ptolemaică, epoca 416
Puer aeternus 489
Pulsiune 360, 361
Punctele cardinale 81
Purificare/purificatio 51, 64, 135, 237, 239, 309, 446
Purpură 85, 298, 575
Purusha 307, 451, 472, 531
Pustnic, v. Eremit

Q

Quadricornutus serpens (v. și șarpe) 198
Quasimodogenitus 256
Quetzalcouatl 250
Quincunx 146, 147
Quinta essentia/chintesență 33, 75, 119, 120, 154, 299, 325, 346, 370, 382, 441, 450, 476, 484, 486, 545, 595, 618

R

Rafael, Arhanghel 456
Rațiune, raționalism, raționalist 22, 24, 25, 26, 39, 43, 44, 48, 56, 59, 61, 62, 87, 95, 125, 129, 140, 146, 151, 152, 161, 164, 166, 168, 169, 170, 172, 174, 180, 183, 186, 203, 204, 205, 209, 210, 213, 220, 221, 285, 297, 301, 321, 322, 335, 341, 343, 344, 345, 346, 365, 375, 376, 381, 391, 395, 400, 413, 438, 459, 483, 485, 489, 494, 496, 498, 515, 549, 551, 554
Rana din coastă 308

Ratna-Sambhava 557
Rădăcină 188, 265, 271, 463
Răsărit, răsăritean 78, 83, 135, 137, 155, 234, 384, 402, 469, 527, 529, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 564, 567, 606, 617, 620
Răstignire 299
Război mondial 40, 375, 567, 612
Rebis 79
Referatul Cincizecimii 207, 237
Regina Coeli (v. și Fecioara Maria) 87
Regresie 115
Revelație 29, 33, 90, 157, 182, 415, 443, 459, 464, 465, 494, 587, 670
Revelatio 90, 217
Rex gloriae 83, 88, 175, 176, 211, 245, 610
Rishi 613
Ritual 18, 51, 57, 62, 227, 231, 232, 237, 245, 251, 255, 256, 272, 277, 301, 304, 364, 384
Roată 84, 349
Roma 314, 364
Romani 443
Roșu 64, 85, 86, 124, 210, 469, 556
Rosa mystica 89
Rosarium Philosophorum (Art. aurif.) 69, 72, 122, 259, 260, 646, 664
Rosinus ad Sarratantam (Art. Aurif.) 42, 112
Rotund 66, 68, 69, 70, 80, 86, 111, 268, 269, 478, 602, 604
Ruah 183, 417, 423
Rubefactio 72
Rubin 206
Rugăciune 180, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 246, 249, 298, 351, 382, 441, 455, 487, 582
Rusia 22

S

Sabbat 257
Sabbatum sanctum 121
Sabie 241, 262, 264, 266, 322, 466, 482
Sachseln, biserica parohială din 351, 352, 610
Sacral, sacralitate 129, 172, 173, 238, 257, 554
Sacrament 17, 246, 247, 325
Sacrificium (în Liturghie) 229, 232, 448
Safir 84, 412
Salvator/salvare 49, 108, 133, 155, 175, 183, 190, 204, 212, 217, 219, 260, 308, 320, 376, 380, 391, 427, 428, 436, 445, 446, 449, 459, 468, 474, 475, 486, 544, 549, 590
Samâdhi 567, 591, 598, 601, 618
Samariteană 605
Sambhoga-kaya 527
Samiazaz, înger 452
Samyutta-nikâya 513, 665
Sânchi 594
Sangsara/sansara 513, 525, 531
Sapientia 89, 123, 168, 183, 199, 264, 415, 488
Sardes, comunitatea din 467
Sarkikos, σαρξ 112
Sarpânîtu 135
Satana/diavol 191, 193, 194, 207, 312, 343, 344, 345, 346, 403, 406, 407, 408, 409, 412, 413, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 439, 440, 442, 445, 446, 448, 454, 456, 458, 461, 462, 463, 466, 471, 478, 496
Satori 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 582, 584, 588, 591
Saturn 257, 258, 293, 297, 461
Scalpare 255, 256, 296
Scamator 422
Schizofren, schizofrenie 105, 321, 335, 521, 555, 643
Scientia 264
Sciția 150
Scindare a spiritului, v. Schizofrenie
Scintilla 110, 507
Scolastică, scolastic 174, 215, 490
Scorțișoară 417

Scorpion 266
Scrisoarea lui Iuda 160
Scrisori către Corinteni 159
Seceră 476
Secta lui Poimandres 253
Sedes sapientiae 89
Senex 293
Sensul acelor de ceasornic 237
Separatio (alch.) 262, 302, 308
Septuaginta 94
Septuaginta 94
Serafim 135, 451, 454, 479
Seth 344, 402
Sexualitate 41, 58, 102, 363, 669
Sfânta Treime, v. Trinitate
Sfârșitul lumii 69, 441, 442
Sfârtecare 259, 296, 301
Sferă 110, 331, 448, 507
Shakti 83, 110, 355, 416
Shan 630
Shiva 83, 110, 335, 355
Shrî-Chakra-Sambhâra Tantra 527
Sidik 243
Silene 40
Simbol, simbolic, simbolism 15, 47, 49, 50, 57, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 97, 107, 110, 114, 115, 116, 124, 126, 129, 130, 131, 132, 135, 138, 143, 159, 161, 163, 164, 165, 167, 169, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 186, 191, 195, 196, 199, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 221, 231, 235, 241
Simia Dei (maimuța lui Dumnezeu) 193, 198
Simpatia dintre toate lucrurile 321
Sincretism 137, 564
Sincronicitate 195
Sinele 93, 113, 177, 178, 181, 211, 212, 216, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 307, 310, 311, 317, 318, 322, 323, 324, 472, 474, 490, 499, 535, 536, 576, 577, 578, 599, 603, 614, 615, 617, 619
Sinodul din Efes 150
Sion 264, 416, 475
Smirna, comunitatea din 466
Smirnă 416, 417, 418
Soare 25, 43, 66, 73, 84, 97, 120, 154, 258, 306, 373, 429, 469, 470, 471, 475, 476, 485, 489, 490, 548, 575, 597, 602, 605
Socialism 205, 459, 520
Societate 57, 172, 227, 333, 334, 374, 424
Sodoma și Gomora 441
Sofism 170, 374
Somatic 93, 94, 190, 331, 332, 335, 339, 342, 360, 364
Sophia 69, 86, 89, 93, 134, 136, 149, 183, 258, 264, 355, 416, 423, 424, 426, 428, 430, 432, 435, 437, 453, 473, 476, 479, 486, 489, 493, 661, 663, 665
Soteriologic 183
Spălarea picioarelor 228
Spațiu și timp 192, 318, 423
Spaima de Dumnezeu 449, 489
Spaima de Dumnezeu /δεισιδαιμονια 449, 489
Spania 219, 367
Spargerea vaselor 410
Speculativa philosophia (Theatr. Chem.) 263, 302, 647
Speranță 29, 44, 48, 78, 311, 336, 363, 368, 369, 376, 405, 410, 417, 425, 496, 511, 565, 593, 632, 633
Spiritist 553, 558, 559
Spiritualis sanguis 110, 121, 260
Spiritus 31, 33, 68, 78, 89, 109, 118, 119, 121, 122, 149, 159, 162, 168, 196, 206, 207, 236, 254, 258, 260, 267, 309
Spovedanie 57, 62, 213, 564, 565, 570
Stânga 83, 139, 237, 245, 263, 312, 315, 316, 324
Stanz, dieta cantonală din 349
Stea 81, 82, 84, 97, 123, 352, 409, 454, 461, 466
Stejar 417, 499
Strămoși, strămoșesc 70, 71, 160, 198, 249, 272, 402, 421, 429, 501, 523

Strugure 200, 417
Subconştient 512, 517
Sublimare 39, 381, 517
Subliminal, proces 185, 313, 523, 549, 586
Suferinţă 29, 91, 143, 157, 199, 219, 246, 248, 290, 299, 300, 303, 362, 363, 370, 375, 376, 377, 429, 447, 481, 528, 529, 579, 580, 603, 621
Suflet, sufletesc 14, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 45, 48, 54, 55, 58, 60, 61, 64, 77, 78, 88, 90, 93, 98, 101, 102, 104, 105, 106, 110, 116, 118, 126, 143, 144, 151, 152, 154, 177, 179, 186, 187, 193, 244, 247, 249, 266, 273, 274, 283, 303, 304, 308, 355, 360, 362, 365, 382, 498, 514, 520, 546, 547, 548, 551, 570, 591, 595, 604, 606, 614
Suflu 138, 152, 180, 206, 283, 514
Sukhâvatî 597, 598, 601
Sulf 124
Summum Bonum 193, 344, 351, 440, 441, 449, 458, 460
Superbia 596
Superstiţie, superstiţios 26, 33, 48, 352, 538, 629, 640
Sûtra 535, 596, 608, 611
Svastica 610
Symbola aureae mensae, v. Maier, Michael
Symbolum 161, 162, 166, 173, 439

Ş

Şaman, şamanism 255, 301, 302, 325, 338
Şarpe 75, 80, 86, 97, 261, 391, 422, 423
Şehina 479
Şeol (v. şi Iad) 456
Ştiinţă, ştiinţific, om de ştiinţă 13, 14, 17, 19, 34, 36, 48, 57, 58, 59, 60, 67, 74, 90, 101, 130, 159, 201, 202, 206, 209, 215, 249, 258, 269, 276, 280, 297, 299, 320, 322, 326, 333, 335, 338, 342, 346, 359, 360, 361, 362, 368, 370, 376, 381, 384, 406, 434, 507, 508, 509, 511, 512, 515, 525, 526, 540, 548, 552, 558, 559, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 571, 574

T

Tabu 27, 341
Tabula Smaragdina 346, 470, 531, 665
Taină, tăinuire 238, 275, 277, 279, 316, 324, 325, 438
Tammuz 417, 473
Tantra, tantric, tantrism 87, 110, 355, 550, 557, 570
Tao 177
Tată 5, 133, 135, 136, 137, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 163, 165, 167, 168, 169, 175, 179, 180, 181, 183, 202, 219, 230, 243, 265, 277, 278, 291, 297, 299, 310, 312, 332, 427, 430, 444, 448, 450, 451, 463, 468, 488, 549
Tatăl Nostru 305, 440, 441, 442, 447, 520
Taur 251, 256, 271
Tauroktonos 252
Tămâie, tămâiere 230, 237, 239
Tânăr 270, 293, 302, 307
Teleios anthropos/τελειος ανθροπος 499
Telepatie 295
Temenos 114
Templu 66, 114, 153, 232, 268, 436, 469, 476, 478, 482, 574, 605
Teocraţie 61
Teoqualo 249, 250
Teoria mactaţiei 241
Teorie sexuală (v. şi Freud) 381
Teosofie, teosofic 563, 565
Teraphim 269, 270
Terebint 416, 417
Teriomorf, teriomorfism 207, 211, 412, 468
Ternaritate 76, 151, 177, 188
Tetractys 66
Tetramerie 479
Tetramorphus 50, 72, 89
Tetrapeză 72

Theatr. chem. 110, 112, 113, 118, 119, 261, 262, 263, 266, 268, 302
Theatrum chemicum 259, 647, 654
Theologia naturalis 32, 74
Theotokos (Maica Domnului) 79
Thomasakten 134, 180, 667
Thot 71
Tiamat 133
Tibet, tibetan 83, 96, 97, 281, 354, 423, 505, 507, 512, 527, 545, 590, 653
Timaios, v. Platon
Tiruvannamalai 612, 614
Tonsură 257
Tracia 150
Tractatulus Avicennae (Art. aurif.) 42, 646
Tractatus aureus Hermetis (Ars Chimica, Teatr. Chem.) 42
Tractatus Micreris 266, 647
Tractatus Parabolarum 70
Trandafir 45, 88, 89, 97, 416
Transă 27, 59
Transcendență, transcendental 161, 207, 288, 305, 311, 390, 393, 499, 500, 510, 522, 523, 530, 531, 533, 534, 536, 540, 542
Transsubstanțiere 230, 232, 237, 238, 279, 325, 483
Traumă 457, 550
Trăire intrauterină 550
Treime, v. Trinitate
Tri-Kaya 527, 538
Triadă, triadic 133, 134, 136, 138, 140, 142, 146, 149
Trib de negri, v. Mount Elgon
Tricefal, tricefalitate 193
Tridimensional, tridimensionalitate 141, 143
Trinitate 5, 59, 74, 75, 85, 86, 89, 129, 130, 131, 132, 136, 138, 140, 163, 168, 169, 170, 172, 182, 198, 199, 202, 209, 210, 211
Trishagion 160
Trivandrum 614
Tunet, trăsnet 200, 398, 408, 480
Tysia (v. și Jertfă) 255

U

Ucenici 160, 207, 238, 239, 304, 306, 310, 311, 312, 392, 443, 461
Udduşunamir 134
Uitare 402, 581
Uitzilopochtli 250, 251
Umbra solis 187
Unirea contrariilor 142, 207, 449, 542, 574
Univers 66, 68, 71, 105, 133, 140, 141, 144, 260, 310, 312, 315, 318, 323, 418, 507, 525, 613
Unul 75, 108, 138, 139, 146, 154, 156, 157, 162, 163, 177, 180, 194, 197, 294, 307, 311, 514, 525, 531, 597
Uriaş 451, 452
Uter 300, 549, 550

V

Vaidehî 600
Vânătoare, vânător 135, 210, 282, 283, 410
Vânt 63, 152, 176, 396, 497, 550, 610, 615
Vechiul Testament, veterotestamentar 49, 94, 153, 159, 174, 191, 194, 202, 234, 243, 249, 300, 344, 417, 428, 429, 458, 490, 493, 671
Venus 123, 135, 461
Verbum Dei 262
verde 85, 86, 90, 210, 556
Vestitor 134
Virgo terra 76
Viriditas (v. și Verde) 85, 109
Virus 325
Vis 30, 31, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 55, 60, 64, 65, 66, 67, 77, 80, 82, 90, 97, 99, 111, 123, 124, 154, 171, 202, 253, 254, 274, 296, 340, 473, 485, 554, 595
Visio Arislei (Art. Aurif.) 111, 119, 645, 646, 667

Visio beatifica 242, 296
Vitamine 519, 524
Viziune 81, 82, 84, 88, 90, 97, 125, 163, 197, 274, 297, 311, 350, 351, 352, 354, 355, 440, 450, 451, 466, 467, 469, 473, 475, 488, 557, 559, 575, 597, 610, 612
Volatile (alch.) 237, 266, 267, 282
Vopsire 272
Vraci 28, 255, 271, 272, 325, 375
Vrajă, vrăjitor 271, 321, 452, 494, 519, 634
Vulgata 159
Vultur 72, 81, 319

W

Wotan 40, 659
Wu/Mu (anecdotă) 583

X

Xyrourgos/ξυρουργος, v. Bărbier

Y

Yang şi yin 219, 274, 528, 637, 641
Yantra 83, 96
Yoga 7, 16, 51, 73, 354, 451, 517, 518, 519, 524, 533, 539, 541, 542, 554, 557, 561, 563, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 580, 583, 594, 596, 597, 601, 604, 605, 607, 608, 609, 668
Yucatan 434

Z

Zagreus 103, 259, 284
Zei 17, 22, 26, 29, 40, 41, 97, 98, 102, 103, 104, 114, 123, 133, 134, 135, 136, 143, 144, 145, 157, 258, 261, 274, 283, 301, 343, 384, 426, 428, 436, 438, 451, 473, 489, 514, 528, 556, 612, 633
Zen 541, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 581, 582, 583, 584, 586, 588, 589, 591, 592, 593, 662, 667
Zeul morţii 554
Zeus 259, 294, 398, 444
Zodiac 83, 84, 85, 306, 310
Zoologie 15